Elementos

de Metapolítica para una Civilización Europea Nº 44



MEDITACIONES SOBRE LO POLÍTICO

MAQUIAVELO, SOREL, WEBER, SCHMITT, STRAUSS, ARON, FREUND



UrKultur



UrKultur

http://urkultur-imperium-europa.blogspot.com.es/

Escuela de Pensamiento Metapolítico

Elementos

de Metapolítica para una Civilización Europea

Director:

Sebastian J. Lorenz

sebastianjlorenz@gmail.com

Número 44

MEDITACIONES SOBRE LO POLÍTICO

Sumario

Lo político: una esencia y un arte

Alain de Benoist
y Charles Champetier

*L*o político descansa en el hecho de que las finalidades de la vida social son siempre múltiples. Lo político posee su esencia y sus propias leyes, que no son reductibles a la racionalidad económica, a la ética, a la estética, a la metafísica o a lo sagrado. Supone aceptar y distinguir nociones tales como lo público y lo privado, el mando y la obediencia, la deliberación y la decisión, el ciudadano y el extranjero, el amigo y el enemigo. En lo político cabe la moral —pues la autoridad aspira al bien común y se inspira en los valores y costumbres de la colectividad en cuyo seno se ejerce—, pero esto no significa que una moral individual sea políticamente aplicable. Los regímenes que rehusan reconocer la esencia de lo político, que niegan la pluralidad de las finalidades o que favorecen la despolitización, son por definición "impolíticos".

El pensamiento moderno ha desarrollado la ilusoria idea de una "neutralidad" de la política, reduciendo el poder a la eficacia en la gestión, a la aplicación mecánica de normas jurídicas, técnicas o económicas: el "gobierno de los hombres" debería calcarse sobre la "administración de las cosas". Ahora bien, la esfera pública siempre es el lugar donde se afirma una visión particular de la "vida buena". De esta concepción del bien procede lo justo, y no a la inversa.

La primera finalidad de toda acción política es, en el interior, hacer reinar la paz civil, es decir, la seguridad y la armonía entre los miembros de la sociedad, y en el exterior, protegerlos frente a las amenazas. En relación con esta finalidad, la selección entre los diversos valores concurrentes (más libertad, igualdad, unidad, diversidad, solidaridad, etc.) contiene necesariamente una parte arbitraria: no es demostrable, sino que se afirma y se juzga según los resultados. La diversidad de visiones del mundo es una de las condiciones para el surgimiento de lo político. La democracia es un régimen eminentemente político porque reconoce la pluralidad de aspiraciones y proyectos, y porque se propone organizar la confrontación pacífica de tales aspiraciones y tales proyectos en todos los escalones de la vida pública. Por eso la democracia es preferible a las clásicas confiscaciones de la legitimidad por el dinero (plutocracia), la competencia (tecnocracia), la ley divina (teocracia) o la herencia (monarquía), y también a las más recientes formas de neutralización de lo político a través de lo moral (ideología de los derechos humanos), la economía (mundialización mercantil), el derecho (gobierno de los jueces) o los media (sociedad del espectáculo). Si el individuo se hace persona en el seno de una comunidad, donde se hace ciudadano es dentro de la democracia, pues éste es el único régimen que le ofrece participar en las discusiones y decisiones públicas, así como la posibilidad de alcanzar la excelencia a través de la educación y de la construcción de sí mismo.

La política no es una ciencia, reductible a la razón o a un simple método, sino un arte que en primer lugar exige prudencia. La política implica siempre una incertidumbre, una pluralidad de alternativas, una decisión sobre las finalidades. El arte de gobernar confiere un poder de arbitraje entre las distintas posibilidades, poder que ha de ser paralelo a la capacidad para imponer, para obligar. El poder no es más que un medio, que no vale sino en función de las finalidades a las que pretende servir.

Para Bodino, heredero de los legalistas, la fuente de la independencia y de la libertad reside en una soberanía ilimitada del poder del príncipe, concebido a partir del modelo del poder absolutista papal. Esta concepción es una "teología política" fundada sobre la idea de un órgano político supremo, un "Leviatán" (Hobbes) al que se atribuye el control de cuerpos, espíritus y almas. Tal teología política inspiró el modelo del Estado-nación absolutista, unificado,

centralizado, que no tolera poderes locales ni acepta compartir derecho con los poderes territoriales vecinos, y que se construye mediante la unificación administrativa y jurídica, la eliminación de los cuerpos intermedios (denunciados como "feudalidades") y la progresiva erradicación de las culturas locales. Esta dinámica ha conducido sucesivamente al absolutismo monárquico, al jacobinismo revolucionario y después a los totalitarismos modernos, pero también a la "República sin ciudadanos", donde ya no hay instancia intermedia entre una sociedad civil atomizada y el Estado gestor. A este modelo de sociedad política, la ND opone otro modelo alternativo, heredado de Altusio, donde la fuente de la independencia y de la libertad reside en la autonomía, y donde el Estado se define principalmente como una federación de comunidades organizadas y vínculos múltiples.

En esta segunda concepción, que ha inspirado las construcciones imperiales y federales, la existencia de una delegación en el soberano nunca hace perder al pueblo la facultad de hacer o derogar las leyes. El pueblo, en sus diferentes colectividades organizadas (o "estados"), es en última instancia el único poseedor de la soberanía. Los gobernantes son superiores a todo ciudadano individualmente considerado, pero siempre inferiores a la voluntad general expresada por el cuerpo de los ciudadanos. El principio de subsidiariedad se aplica en todos los niveles. La libertad de una colectividad no es incompatible con una soberanía compartida. Y el terreno de lo político no se reduce al Estado: la persona pública se define como un espacio lleno, un tejido continuo de grupos, familias, asociaciones, colectividades locales, regionales, nacionales o supranacionales. Lo político no consiste en negar esta continuidad orgánica, sino en apoyarse sobre ella. La unidad política procede de una diversidad reconocida, y por eso debe aceptar la "opacidad" de lo social: el mito de la perfecta "transparencia" de la sociedad es una utopía que, lejos de estimular la comunicación democrática, favorece la vigilancia totalitaria.

El concepto de lo político en Maquiavelo

Luis Leandro Schenoni

Introducción

El otoño negro de 1513 constituye una fecha clave para la ciencia política. Fue entonces cuando el exiliado Nicolás Maquiavelo envió a Lorenzo de Médicis (nieto de Lorenzo "el Magnífico") su escrito titulado De*Principatibus*, esperando recuperar así su empleo como funcionario de Florencia, pero recibiendo en cambio dos botellas de buen vino como agradecimiento y, mucho más tarde, el título de fundador de la politología moderna.

La obra del florentino ha dividido la historia del análisis político en un *avant et après Machiavel* (Benoist, 1907) que se diferencian fundamentalmente por la cientificidad de la segunda etapa, bautizada como sociología política o ciencia política empírica.

Esta división es casi universalmente aceptada, aunque las justificaciones suelen diferenciarse dependiendo del autor. Según algunos, el principal mérito de Maquiavelo radica en haber dejado de lado los criterios morales (característicos del pensamiento clásico) que buscaban el "buen gobierno", para examinar con un perfil amoral la política del "gobierno eficaz" (Prelot, 2004: 23). Para otros, lo más trascendental de su obra fue haber innovado la utilización del método comparativo histórico (Duverger, 1962: 549), de uso evidente y hasta abusivo en toda su producción literaria, y principal prueba de la objetividad de su análisis.

En contraposición con quienes aceptan total o parcialmente estas dos teorías fundamentales, hay autores que rechazan tanto la idea de amoralidad como la de objetividad en el pensamiento del florentino (llamados antimaquiavelistas). Estos alegan que sus consejos son inmorales, puesto que

no se abstiene de señalar una forma determinada de actuar al príncipe, y subjetivos, dado que tienden a un fin político determinado (la unificación de la nación italiana o, en términos más generales, la Razón de Estado). De esta forma, se configura un cuadro diversificado de consideraciones que pareciera ser irreconciliable.

El panorama se oscurece aún más si consideramos las infinitas y variadas interpretaciones que tuvo *El príncipe* a lo largo de la historia. Sin embargo, sorprendentemente, casi la totalidad de estos autores coinciden en que la figura de Maquiavelo marca un hito en la historia del pensamiento sobre la política.

¿Qué pueden tener en común? En general, explicita o implícitamente, todos están de acuerdo con que, más allá del método que utiliza y las conclusiones que obtiene, Maquiavelo distingue con claridad remarcable su objeto de estudio: "Describe con suficiente claridad el campo de la política [..] entiende que la política es, en primer lugar, el estudio de las luchas por el poder entre los hombres" (Burnham, 1953). Ni aún el más acérrimo detractor del florentino ha negado el esfuerzo de éste por otorgar a su estudio un campo propio y emancipado.

Después de *El príncipe,* la política ya no se definirá de acuerdo con una concepción religiosa ni filosófica. Lo político se independiza entonces de Dios y del "deber ser" para explicarse como algo que "es en sí", que tiene esencia propia.

¿Qué es lo propio de la política? Esta pregunta surgirá, en adelante, en cada hombre que desee analizarla. Encontrar el concepto de lo específicamente político en cada autor será fundamental para entender sus consideraciones. Es aquí, en el pensamiento de Maquiavelo, donde surge y es contestado por primera vez este enigma, dando nacimiento a la ciencia política y a casi cinco siglos de polémicas que se derivan de su particular concepción de lo político.

La esencia de la política

Muchos autores han intentado proporcionar a la política un objeto específico. Algunos aseguran que este es el bien común; otros dirán que su objeto es el Estado o la "máxima institucionalización de una entidad política" (Weber, 2002), y finalmente habrá quienes encuentren la especificidad de la política en el poder (Bobbio, Dahl, Duverger, etcétera). Como hemos visto, Maquiavelo coincide con estos últimos. "Uno de sus discípulos, Scioppius, hará resaltar que es cosa extraña a la política la afirmación de que el príncipe debe ser piadoso para ganar la vida eterna. Esto corresponde a la teología [...] la política únicamente ha de investigar los medios por los cuales el poder se adquiere y se pierde" (Prelot, 1986).

Resulta evidente en *El príncipe* que no interesa directamente al autor el bien común ni cuál sea la organización del Estado (república o principado de cualquier tipo), mientras se encuentre bien ejercido el poder.

Podemos decir incluso que su análisis no se remite al ejercicio del poder, sino también a los factores que influyen en su adquisición y conservación, y ha de ser por eso que dedica sus consejos a un "príncipe nuevo" que tendrá que defender constantemente su poder frente a sus súbditos y a las potencias vecinas. Maquiavelo presenta:

Cuatro maneras de adquirir el poder, a las cuales podrán corresponder diferentes maneras de conservarlo o perderlo. Se adquiere por *virtus* (es decir por energía, resolución, talento, valor indómito y si se quiere feroz) [...], o por fortuna [...]. Además, para ser completo, Maquiavelo tiene en cuenta las adquisiciones por perfidia, y hasta las adquisiciones por el favor, el consentimiento de sus ciudadanos. (Chevalier, 1955)

Asimismo, los innumerables consejos políticos que llenan las páginas de *El príncipe* no tienen otro objetivo que el mismo poder. Cuando se recomienda al príncipe tener medios de coacción disponibles, cultivar los vicios necesarios, ser más temido que amado, o ser a la vez el zorro y el león, no se le está señalando el camino a la eternidad (fin religioso), ni a la riqueza (fin económico), sino al poder *per*

se (entendiendo por éste, el fin político por excelencia).

La tendencia de Maquiavelo es evidentemente "abstraer la política de toda consideración y escribir acerca de ella como si fuera un fin" (Sabine, 1968), haciendo del poder ese fin que justifica cualquier medio necesario.

Pero indudablemente, el poder es un concepto muy amplio, y que no se remite estrictamente al campo de estudio que abarca el florentino. Podemos hablar de un poder espiritual, de un poder económico, e incluso de un poder doméstico, que abarcan esferas de la realidad muy distantes a lo que Maquiavelo comprendía por política.

Para comprender el concepto de lo político en el autor de *El príncipe,* será necesario acotar la noción de poder al ámbito del poder claramente estudiado por él (el poder político).

A fin de entender el ámbito propio de la política, deberemos aplicar una segunda categoría. En este sentido, nos será útil partir de la definición dada por Carl Schmitt, según la cual existe una característica política específica: la distinción entre *amigo* y *enemigo* (Schmitt, 1999). Esta diferenciación independiza a la política de las otras disciplinas, pues cada una tendrá su distinción propia: lo ético se definirá por la distinción entre el bien y el mal, lo estético por lo bello y lo feo, lo económico por lo rentable y lo no rentable, lo religioso por lo divino y lo mundano, etcétera.

La política tiene un ámbito propio y distinto; podrá haber política religiosa y política económica, pero mientras exista la distinción entre amigos y enemigos, el ámbito es específicamente político.

Maquiavelo reconoce implícitamente la importancia de esta distinción para la política. En reiterados pasajes de *El príncipe* trata sobre cómo mantener y utilizar a los amigos (especialmente el pueblo y el ejército), de cómo tratar a los enemigos (tanto internos como externos), y deja en claro que el príncipe debe, en lo posible, evitar declararse neutral para ser un amigo o un enemigo franco (Maquiavelo, 2002), lo que se traduciría, según este pensamiento, en tener una política clara.

Empero, sería inconsistente afirmar que el florentino encuentre en esta definición aquello que es propio de la política. Para hallar su concepción de lo político, será necesario aplicar a estas disciplinas (ya separadas) la primera y fundamental categoría: el poder.

Habiendo diferenciado las distintas disciplinas, y aplicando a ellas una relación de poder, se conforma un cuadro de subordinaciones interdependientes en la vida real, pero separables conceptualmente: lo político se definirá por la relación gobernante–gobernado; lo económico, por la relación entre rico y pobre (simplificando la dialéctica de la propiedad que es base de la filosofía marxista), y lo religioso, por la relación de subordinación que tienen los hombres respecto de los sacerdotes como representantes de Dios en este ámbito, sea cual sea la religión (Dios–hombres).

Es recién entonces cuando vemos claramente qué entiende el florentino por política. Cada disciplina tendrá una relación de poder propia, diferenciándose entre sí, por los actores que en ella influyen. Lo religioso se definirá por la subordinación del hombre a un dios; lo económico, por la misma relación entre el rico y el pobre, y finalmente, lo político encontrará su campo de estudio en lo que respecta al poder del gobernante sobre el gobernado.

La subordinación religiosa tiene sobrados ejemplos históricos en las relaciones sociales. Cuando esta concepción prepondera, los líderes serán quienes tengan una mayor conexión con los dioses, ya sean chamanes (en las sociedades cazadoras y recolectoras de casi todo el mundo) o fuertes aristocracias religiosas, como las del antiguo Egipto, la India brahmánica y la Europa del medioevo.

Lo mismo sucede con la economía, en especial desde la concepción del marxismo, que divide a la sociedad fundamentalmente en burgueses (propietarios de los medios de producción económicos) y proletarios (no propietarios de nada más que

su *prole).* Creemos que sobran los ejemplos históricos de este tipo de dominación.

Sin embargo, es posible apreciar que los poderes económico y religioso no constituyen algo esencial en sus respectivas disciplinas (podría seguir habiendo ricos y pobres, y aun dioses y hombres, si no existiera la relación de poder entre ellos), mientras que a la política le es indispensable la existencia de una relación de poder (si no hubiera una subordinación del gobernado desaparecería la distinción entre gobernado y gobernante). De ello sacamos dos conclusiones: en primer lugar, que las relaciones de mando y obediencia, ya se den en el terreno religioso, económico o militar, constituyen relaciones políticas; en segundo lugar, que el poder ejercido por el gobernante sobre el gobernado constituye la relación de poder por excelencia.

Maquiavelo encuentra en esta relación aquello que constituye lo puramente político, y el objeto de su análisis. Entenderá la historia a través de este prisma y distinguirá diferentes tipos de gobernantes y diferentes tipos de gobernados. Una vez distinguidos, analizará cómo ha de darse la relación de poder y cómo deberá actuar el gobernante en cada situación. No importará tanto la relación con el extranjero (gobernante–gobernante) cuanto el orden interno, pues en el caso de ser atacado, no hay mejor defensa que la unidad de los súbditos bajo su príncipe (Maquiavelo, 2002: 113), y en el caso de invadir "por fortísimo ejército que tenga un príncipe, necesita de la buena voluntad de los habitantes para ocupar un territorio" (Maquiavelo, 2002). *El príncipe* es fundamentalmente un estudio del comportamiento eficaz de un gobernante sobre determinados gobernados.

Esta idea (que para nosotros es la idea matriz del pensamiento maquiavélico) fue expuesta y sistematizada como presupuesto de "lo político" en Julián Freund, un heredero de Schmitt que presupone la existencia de tres dialécticas políticas fundamentales: amigo–enemigo, gobernante–gobernado y público–privado. De las tres, Freund opina que la relación entre gobernante y gobernado es la única "puramente" política (Freund, 1968). Veamos qué consecuencias trae esta visión en el pensamiento de nuestro hombre.

Consecuencias antropológicas

La concepción de la sociedad política como resultado de la relación entre los gobernantes y los gobernados ha llevado a Maquiavelo a consideraciones antropológicas bastante cuestionables. Sin dudas, lo anterior se debe a que su estudio del hombre se realiza en un campo específicamente político. Así como Adam Smith analiza al "hombre económico" (cuya característica distintiva será el egoísmo), el florentino basará su estudio en el "hombre político", es decir, el hombre en relación con la lucha por el poder.

La visión de este tipo de hombre se verá además influida por diferentes factores (entre ellos, su concepción de la política y la necesidad de justificar ideológicamente el absolutismo monárquico), que lo llevarán a distinguir lo que podríamos llamar dos subtipos antropológicos: los príncipes y los súbditos.

Ante todo, en toda su obra está implícita una diferencia netamente acusada entre dos tipos de hombre político. Podríamos llamar a una de ellas el "tipo gobernante" y a la otra el "tipo gobernado". Dentro del primer grupo estarían incluidos no solo aquellos que en todo momento ocupan los puestos importantes en la sociedad, sino también los que aspiran a alcanzar esas posiciones [...] el segundo esta compuesto por aquellos que no gobiernan ni son capaces de gobernar. (Burnham, 1953)

Esta visión dualista de la sociedad redundará en un ordenamiento valorativo de los dos tipos de hombres, en el cual el gobernante ocupa claramente un primer lugar.

El "tipo gobernante"

Resulta claro que en Maquiavelo, la visión encomiástica del tipo gobernante (y la consecuente visión peyorativa del tipo gobernado), se corresponde con su situación superior en la relación de poder. Ya no importan las consideraciones éticas que se puedan tener del príncipe (si es bueno o malo), sino que en principio, su naturaleza

es superior simplemente por ser más poderoso.

El principado —por maldad— (mediante crímenes) nos permite presentar otra consideración: en la distinción maquiaveliana entre principado o república [...] ya no aparece, por lo menos directamente, la duplicación de las formas de gobierno entre buenas y malas. Al menos en lo que refiere a los principados [...], no repite la distinción clásica entre príncipe y tirano. (Bobbio, 2004)

El príncipe, rey o tirano, es siempre príncipe, y por lo tanto tiene el mismo valor político. Bajo el pensamiento de Maquiavelo, no se admitirá crítica alguna a un régimen tiránico que haya alcanzado sus fines, pues no importa tanto la bondad de los medios ni de los objetivos, sino fundamentalmente haber logrado estos últimos. En esta consideración, se vislumbra una característica central para distinguir la supremacía del subtipo gobernante, y esta es que, en principio, la elección de los fines hecha por el príncipe es infalible (y por tanto, incuestionable). El gobernante puede fallar en su elección de los medios, y será ineficaz, pero nunca falla en su elección de los fines: "El príncipe se halla por encima de lo común. Lo que autoriza a evadirse de la moral es el estar por encima de la mediocridad ambiente" (Prelot, 1986).

Esta capacidad casi sobrehumana del tipo gobernante lo hace a su vez imprescindible para el resto de los hombres. Él será el que los guíe hacia un fin, pues "la multitud sin jefe no presta servicio alguno [...] es inútil sin alguien que la dirija" (Maquiavelo, 1954).

En la obra de Maquiavelo, podemos ver a esa figura enaltecida del príncipe personificada en César Borgia, duque de Valentino, a quien describe en una carta de 1501: "Este señor es muy espléndido y magnífico, y con las armas tan animoso, que no hay cosa demasiado grande que no le parezca pequeña, y por la gloria y por adquirir el Estado no descansa ni conoce fatiga alguna" (Chabod, 1994). Esta apreciación, sin dudas encomiástica, se extiende, en mayor o menor medida, a todos aquellos hombres que hayan empeñado su *virtù* a aumentar y fortalecer su poder, y por tanto, a todos aquellos que conforman el tipo gobernante.

Restaría una última cuestión. ¿Cuál es la razón por la cual estos pocos hombres sacrificarían la comodidad de sus vidas privadas para gobernar a los demás? La respuesta está implícita en Maquiavelo y explícita en los maquiavelistas italianos: la voluntad de poder. "Una fuerza vital, biológica o psicológica que impulsará irresistiblemente a algunos hombres a mandar. La ambición de poder lleva, ínsita, el culto de los héroes, del superhombre más allá del bien y del mal, tesis que va a ser desarrollada por Nietzsche, quien decía: —En todo pensamiento moderno encontramos a Maquiavelo" (Sebreli, 2002).

El "tipo gobernado"

Mucho más clara aún es la visión peyorativa que tiene el autor de *El príncipe* sobre el hombre común, aquel que no posee o no tiene las facultades para hacerse del poder público, y a quien hemos llamado el "tipo gobernado".

Esta idea podría resumirse en el siguiente fragmento, que ha pasado a la historia como prueba evidente de la concepción antropológica negativa del florentino: "Porque de los hombres puede decirse generalmente que son ingratos, hipócritas, temerosos del peligro y ansían realizar ganancias. Mientras se les ofrece beneficios y el peligro es remoto, son adictos, ofrecen su caudal, vida e hijos, pero cuando se necesita su sacrificio y el peligro está cerca, se rebelan" (Maquiavelo, 2002).

Esta categoría de hombres, que conforma claramente la mayoría de la sociedad, se diferencia del tipo gobernante básicamente por su pasividad política. A los gobernados no les interesa el poder, sino un mínimo de seguridad y de libertad en sus asuntos privados: "Siempre que no se quite a la generalidad de los hombres su propiedad ni su honor, viven contentos y en paz" (Maquiavelo, 2002).

Sin embargo, como hemos visto, el concepto del tipo gobernado no es neutral, sino más bien negativo. Esto quizás se deba a la noción de la plebe que ha adquirido

Maquiavelo al estudiar la historia de Roma, muy similar, por cierto, a la de muchos aristócratas antiguos. En sus *Discursos* dirá: "El pueblo, caprichoso e inconstante, engañado muchas veces por una falsa apariencia de bienestar, desea su propia ruina [...] y entonces la república queda expuesta a infinitos daños y peligros" (Maquiavelo, 1954).

Pero el florentino no acotará la visión peyorativa del pueblo a su incapacidad política, sino que tendrá un enfoque mucho más amplio. Se podría decir que en cierta forma, la ingratitud, hipocresía, cobardía y demás defectos del hombre se derivan de esa evidente incapacidad en los asuntos públicos. Maquiavelo se representa la sociedad como el *homo homini lupus* de Hobbes. El engaño mutuo y el egoísmo son, para él, las constantes políticas del tipo gobernado.

De estas características del tipo gobernado surgiría inevitablemente la necesidad de un tipo gobernante que establezca el orden, porque, como dirá Maquiavelo citando a Virgilio: "Cuando aparece en medio de la multitud un hombre grave e insigne por sus virtudes, callan todos y se preparan a escucharlo" (Maquiavelo, 1954).

Vemos, en esta última consideración, que ambos subtipos antropológicos se necesitan mutuamente y sólo juntos conforman la sociedad política.

Consecuencias éticas

El primer problema de la concepción antropológica de Maquiavelo se presenta cuando dejamos de considerar únicamente al "hombre político" para considerar, desde los mismos parámetros, al ser humano en su totalidad. En este segundo plano, comprendemos que no existe naturalmente un tipo gobernante o un tipo gobernado, sino simplemente un hombre (económico, religioso, político, etcétera) que incluso puede cambiar de categoría, según lo acompañe o no la fortuna a lo largo del tiempo. Encontramos, por ejemplo, a un César Borgia vencido que es aprisionado por Julio II (Serrano, 2003), y a un Maquiavelo que debe dejar sus funciones en Florencia tras la restauración de Lorenzo el Magnífico. Ambos pudieron haber sido considerados en algún momento del tipo gobernante y, sin embargo, pasaron a ser gobernados hasta sus últimos días.

Empero, las peores consecuencias de considerar la totalidad de la realidad, desde los parámetros expuestos, son las que se presentan en el campo de lo ético:

Sin dudas, el componente más polémico del legado teórico de Maquiavelo y el que ha alimentado con más fuerza y por más tiempo la leyenda negra que lo persigue hasta nuestros días es su argumento sobre la moralidad en la vida pública. Se trata de su constatación sobre la existencia de dos patrones de moralidad: uno valido para la vida privada, y otro que rige en la vida pública. En conclusión, no sólo hay dos estándares morales en lugar de uno y absoluto como lo predicaba la iglesia, sino que, además, ambos están en conflicto. (Borón, 2000)

A Maquiavelo no le interesa la ética clásica; él se preguntará qué es obrar bien en política (en la vida pública), y formulará una ética política. Es aquí donde influirá su concepción de lo político, para enunciar dos éticas distintas: una para el gobernante y otra para el gobernado.

La ética clásica (cristiana o aristotélico–ciceroniana) dirá que el hombre debe preocuparse por la bondad de los medios, y en segundo lugar, por los fines, pues los fines quedarán supeditados en última instancia a la voluntad de un dios o del hado. Desde una cosmovisión cristiana (la predominante en tiempos de Maquiavelo), podríamos decir que Dios es la fuente natural de todo poder y sabiduría, y por lo tanto, solo él conoce la bondad de los fines, teniendo la última palabra a la hora de determinarlos. Al hombre le queda ajustarse a esos fines y practicar fundamentalmente una "ética de medios".

En cambio, la ética política (la propia del ámbito político) no reconoce la existencia de Dios ni de un destino, sino únicamente de dos actores: gobernantes y gobernados. ¿Quién se ocupará de los fines en este nuevo

escenario? Aquí, el tipo gobernante deberá divinizarse y adoptar una "ética de fines".

El hombre, que en el ámbito político había sufrido una partición antropológica, sufrirá ahora, en el mismo ámbito, un cisma moral.

Max Weber explica claramente estas dos éticas distintas que son características de la política:

Tenemos que ver con claridad que cualquier acción orientada éticamente puede ajustarse a dos máximas fundamentalmente distintas entre sí y totalmente opuestas: puede orientarse según la ética de la convicción o según la ética de la responsabilidad. No es que la ética de la convicción signifique una falta de responsabilidad o que la ética de la responsabilidad suponga una falta de convicción. No se trata de eso. Sin embargo, entre un modo de actuar conforme a la máxima de una ética de convicción, cuyo ordenamiento, religiosamente hablando dice: "El cristiano obra bien y deja los resultados a la voluntad de Dios", y el otro modo de obrar según la máxima de la ética de la responsabilidad, tal como la que ordena tener en cuenta las previsibles consecuencias de la propia actuación, existe una diferencia insondable. (Weber, 2002)

En Maquiavelo, la ética de la responsabilidad y la ética de la convicción se amoldan a su concepción del poder y del hombre político para conformar, respectivamente, la moral del gobernante y del gobernado.

Esta visión dual de la ética tiene su base, sin dudas, y como ya se puede apreciar, en la concepción antropológica del florentino. Aquel hombre que por su voluntad de poder pertenezca al tipo gobernante, deberá —por su bien y el de sus súbditos— adoptar una ética de la responsabilidad. Por otro lado, el que no detente el poder público, perteneciendo por tanto al tipo gobernado, podrá congraciarse con Dios mediante una ética de la convicción. "Hay que elegir entre ser un buen individuo privado y buen político. Se trata de una elección entre lo bueno y lo bueno, ya no, como pensaba la tradición occidental, entre el bien y el mal. Las cosas buenas pueden ser contradictorias" (Franzé, 2003).

La ética del gobernante

El príncipe en sí mismo es una recopilación de consejos para lograr la eficiencia en el comportamiento político del gobernante. Podríamos decir que es, en gran proporción, un tratado de ética para el político, quien, como hemos visto, choca directamente con las ideas de la moral cristiana.

La diferencia entre esta ética de la responsabilidad y la ética religiosa de la convicción aparece en el momento en que ciertos medios son justificables para acceder o mantener el poder.

Sin duda será una dicha, sobre todo para un príncipe, reunir todas las buenas cualidades; pero, como nuestra naturaleza no tiene tan gran perfección [...] el príncipe no debe temer incurrir en vituperio por los vicios que le sean útiles al mantenimiento de sus Estados, porque, bien considerado, cualidad que le parecía buena y laudable la perderá inevitablemente, y tal otra que parecía mala y viciosa hará su bienestar y seguridad. (Maquiavelo, 2002)

Es en este pasaje cuando Maquiavelo nos introduce a esta nueva consideración ética que dejará en claro la separación entre el bien moral y el bien político, cuyo representante es el príncipe y cuyo fin es la Razón de Estado.

Ahora bien, "¿Cuáles son los vicios que Maquiavelo aconseja como útiles al mantenimiento del Estado? Son, en principio, la crueldad y la mala fe" (Janet, 1910: 16). Estos dos medios presentan, junto a la *virtù,* un medio más del príncipe para enfrentar al enemigo y a la mala fortuna.

Respecto del primero de estos vicios, es inevitable recordar las alabanzas del florentino a César Borgia al referirse a la masacre de Sinigaglia, de la cual fue testigo. En este brutal episodio, tres de las familias nobiliarias más importantes del norte de Italia (los Orsini, los Vitelli, y los Oliverotti) fueron "demasiado confiados para meterse entre sus manos". Éste aprovechó para exterminarlos y hacerse de sus partidos y posesiones. La crueldad desempeña, para

Maquiavelo, un papel fundamental a la hora de afianzar y demostrar al pueblo el poder del gobernante. También se referirá con entusiasmo al asesinato de Ramiro de Orco, hombre cruel y activo que Borgia había designado como gobernador de la Romaña, pero que por haber acumulado demasiado poder y puesto al pueblo en contra del duque, fue empalado en una plaza pública al lado de la misma cuchilla ensangrentada con que se había realizado la bárbara ejecución.

La crueldad no es políticamente reprochable. Maquiavelo, después de relatar estos episodios, dirá: "Examinadas todas las acciones del Duque, no me atreveré a censurarle ninguna, y sí a ponerle, cual lo hago, como ejemplo" (Maquiavelo, 2002). Por otro lado, en lo que respecta a la crueldad del príncipe contra su propio pueblo, no habrá más reparos que evitar el descontento de la opinión pública; por lo demás, "el príncipe ejercerá su coacción sobre el individuo, por encima del bien y el mal, y hasta el crimen" (Renaudet, 1965).

En lo que respecta al vicio de la mala fe o la mentira, el florentino será muy claro en que, a pesar de que cumplir con las promesas es muy laudable en el ámbito político, no hay, al menos en su tiempo, hombres exitosos en el gobierno y a la vez tocados de tal fidelidad. Por lo tanto, la lealtad es del número de virtudes que no han existido y que, consecuentemente, el príncipe debe evadir: "Los animales de los cuales deben los príncipes revestir sus formas, son la zorra y el león. De la primera aprenderán a ser mañosos y del segundo a ser fuertes. Aquellos que desdeñen hacer el papel de la zorra no entienden bien su oficio; en otros términos, un príncipe debe evitar sostener las promesas que considere contrarias a sus intereses" (Maquiavelo, 2002).

La ética del gobernado

Así como el gobernante actúa según sus fines políticos, el gobernado, al no tenerlos, se preocupará por la bondad de los medios. Como hemos visto, le habrá de corresponder una ética de la convicción, una moral religiosa.

Sin embargo, el motivo que mueve a Maquiavelo a recomendar esta moral para el hombre común no es religioso, sino meramente político: "Le interesa la religión como fenómeno sociológico que debe ser tenido en cuenta si se quiere conservar y perfeccionar el Estado. Se adelanta en esto a Rousseau y a Hegel" (Dri, 2000). Desde este punto de vista, la religión pasa a ser una realidad social que puede ser utilizada como instrumento del gobierno *(instrumentum regni).*

De sus estudios sobre la antigüedad grecolatina concluirá que "no hay signo más seguro de la próxima ruina de un Estado que el desprecio al culto divino" (Maquiavelo, 1954), y que "un pueblo religioso es más fácil de gobernar" (Maquiavelo, 2002).

Una vez que los fundamentos de la religión no son más sobrenaturales, sino políticamente prácticos, el florentino analizará cuál es la religión que, practicada por los gobernados, sirve mejor al príncipe y al Estado. La respuesta a esta pregunta será abiertamente anticristiana: "Nuestra religión pone la felicidad suprema en la humildad, la abyección y el desprecio de las cosas humanas; la otra, por el contrario, hace consistir la soberanía, bien en la grandeza del alma, la fuerza del cuerpo y todas las cualidades que hacen al hombre fuerte" (Maquiavelo, 1954).

La religión que Maquiavelo encuentra más beneficiosa para el Estado es el paganismo del pueblo romano. Según él, este último es más propenso a generar hombres fieles y activos, y también es útil para preparar a un tipo gobernante más acorde con sus consideraciones éticas. El hombre cristiano, en general, "a fin de obtener el paraíso esta más dispuesto a recibir injurias que a vengarlas", lo cual lo inutiliza para el gobierno y para el ejercicio de las armas; en cambio, la *virtus* romana (entendida como energía, resolución, talento y valor) es más propia de un Estado y un ejército poderosos.

Esta visión negativa del cristianismo ha de deberse a varios factores, entre ellos, la crisis moral de la iglesia en tiempos del Renacimiento (Maquiavelo la vivió muy de

cerca, sobre todo en los pontificados del Borgia Alejandro VI y del Médicis León X), y el impedimento que constituían los Estados Pontificios para lograr la unificación de Italia. Pero, a pesar de estos factores, que sin duda lo influenciaron, sus consideraciones sobre la iglesia católica parecen lógicas viniendo de un amante de la Romanidad: "Reprocha al Evangelio (o más precisamente a lo que considera una deformación, realizada por los sacerdotes y los monjes, del cristianismo verdadero, cívico y guerrero) el haber debilitado las energías y el haber santificado solamente a los humildes y a los hombres entregados a la contemplación más que a una vida activa" (Touchard, 1993).

Conclusión

Habiendo intentado profundizar en la concepción antropológica y ética de Maquiavelo, sólo se ha podido advertir superficialmente la inmensa erudición del florentino, claramente expresada en cada uno de los temas que ha tratado en su amplísima obra. Exceden, por este motivo, al presente estudio, las oportunas consideraciones militares de *Del arte de la guerra* y muchas otras reflexiones políticas de *El príncipe* y los *Discursos.*

Sin embargo, los temas tratados nos permiten atisbar, detrás de los miles de ejemplos históricos y observaciones contemporáneas, una base filosófica definida que subyace tras el pensamiento de Maquiavelo. Más allá de la practicidad y el realismo de sus consejos, no le falta una concepción del hombre y de la moral, bajo la cual oscila su pensamiento, y en cuyo amparo puede el florentino independizar a la política de la religión.

Lejos de ser una defensa filosófica del maquiavelismo, este estudio pretende ser una guía sistemática para comprender el pensamiento maquiavélico desde el prisma de su concepción de la política. Como hemos visto, de esta concepción se derivan dos tipos de hombres, y de estos dos últimos, su famosa y polémica moral dualista.

Desde la perspectiva de este análisis, Maquiavelo diferencia profundamente las funciones sociales del gobernado y del gobernante, hasta el punto de considerar el imperativo de su acción (su moral) con parámetros diferentes, como si fuesen naturalmente (y no sólo políticamente) diferentes. Claro está que el florentino, hombre de política, no podía dejar de notar esa diferenciación primigenia en el ámbito en que se desenvuelve.

Lo que resulta claro recalcar es que su visión se circunscribe únicamente al ámbito de la política y se deriva de su concepto de "lo político". Leyendo así a Maquiavelo, no es el hombre en general quien será "ingrato, hipócrita, temeroso y avaro", sino el hombre político; es decir, todos los hombres en tanto y en cuanto se los considere en el marco de la lucha por el poder (en la política).

Encomiable o no, se ha advertido que el pensamiento de Maquiavelo distó mucho de ser incoherente. En él, la política y lo político se diferencian radicalmente de los demás ámbitos del quehacer humano. En política, el hombre se transforma, muestra una más de sus diferentes facetas (lo que Aristóteles llamó el *zoon politikon),* y por esto la política adquiere esencia propia.

En adelante sería (y lo sigue siendo) una labor intelectual demandante refutar su visión. Para la ciencia política, esta primera visión de "lo político" significó el descubrimiento de su objeto, un debate no cerrado aún con casi quinientos años de historia.

El criterio de lo político

Julien Freund

Si nos atenemos al texto de Schmitt, en su escrito *Der Begriff des Politischen*, él no quiso definir la esencia de lo político, sino únicamente aclarar un criterio, es decir, un punto de referencia para identificar el fenómeno político. Ese criterio reside en la distinción amigo-enemigo. No se trata, por lo tanto, de elaborar una teoría de la política ideal, sino de constatar a través de la experiencia que, desde que los hombres hacen política, siempre se han agrupado entre amigos dentro de una determinada comunidad (tribu, ciudad, imperio, estado), con el fin de preservar la propia identidad de las amenazas de quienes intentaran oponérseles. Un pueblo existe políticamente sólo desde el momento en que se constituye en unidad política independiente y se opone, en nombre de su modo de entender la propia unidad, a otras formas de unidad. Este análisis schmittiano es hoy lo suficientemente conocido a grandes rasgos, por lo tanto no es el caso de exponerlo una vez más. Me parece preferible explorar las implicaciones de esta concepción.

A) Sería erróneo ver en el par amigo-enemigo sólo un criterio de la política exterior. Los conceptos de política interna, en la medida en que tengan un significado político y no meramente polémico, incluyen igualmente la discriminación entre amigo y enemigo. Es el caso, por ejemplo, de las nociones de república y democracia, que se oponen a otros regímenes combatiéndolos (a la monarquía y a la dictadura, respectivamente). El problema social, a su vez, en un tiempo no tenía nada de político, ya que se limitaba a la asistencia caritativa de los indigentes, los desheredados y los enfermos; esto se transformó en algo político desde el momento en que se dio lugar a un choque basado en las reivindicaciones de dos campos o de dos clases. La religión se transforma en algo político cuando combate contra otra religión, o bien cuando se confrontan dos modos diferentes de entender una misma religión, como es el caso de las guerras de religión del siglo XVI. Gran importancia tuvo la repercusión del irenismo en la noción de humanidad. "Apelar a la humanidad, monopolizar esta palabra: todo esto podría manifestar solamente –dado que no se pueden emplear términos semejantes sin obtener un cierto tipo de consecuencias- la terrible pretensión de que al enemigo se le quita la calidad de hombre, que éste debe ser declarado *hors-la-loi y hors-l'humanité*, y por lo tanto, que la guerra debe ser llevada hasta la extrema humanidad". Enn el caso límite, el concepto de humanidad sirve para criminalizar un conflicto, para hacer pasar al enemigo por un perverso desde el punto de vista jurídico. La política es universal en el sentido de que se la encuentra en cualquier parte del mundo, pero por su naturaleza implica un *pluriversum*, es decir una pluralidad de colectividades particulares e independientes, o de interpretaciones divergentes de una misma idea universal, se trate de la paz o del bienestar, sin lo cual la enemistad no sería posible. En el caso de la lucha entre la clase proletaria y la clase burguesa, el conflicto se transforma en algo inevitablemente político, sobre todo si se lleva a cabo en nombre de la desaparición del Estado: "Si dentro de un Estado el proletariado se apodera del poder político, nace entonces un Estado proletario, que no es una construcción política menor que un Estado nacional, o un Estado clerical, comercial o militar, o que un Estado burocrático o cualquier otra categoría de unidad política". Esto es así hasta que la noción de apolitismo se transforma también en política, con el objetivo de desacreditar o de arruinar al propio adversario.

B) El par amigo-enemigo le da a la política su dimensión existencial desde el momento que, adoptando un carácter bélico, impone el problema de la vida y de la muerte. "Los conceptos de amigo y enemigo deben ser tomados en su significado concreto, existencial, no como metájforas o símbolos; éstos no deben ser mezclados, debilitados por concepciones económicas,

morales o de otro tipo". Éstos determinan la existencia de un pueblo o de un Estado: "Hasta el momento en el cual un pueblo existe en el sentido político, es éste mismo quien debe decidir, al menos en el caso extremo –sobre cuya existencia también este decide- la distinción entre amigo y enemigo. En esto consiste la esencia de su existencia misma. Si éste ya no tiene la capacidad o la voluntad de llegar a tal distinción, entonces deja de existir políticamente". La enemistad puede ser real, en el caso de un conflicto directo, o bien virtual, potencial, cuando se adoptan las medidas necesarias para salvaguardar la propia existencia política. "El enemigo es sólo un grupo de hombres que combate, al menos virtualmente, o sea sobre la base de una posibilidad real". Por lo tanto, la guerra no es más que el caso extremo de oposición entre amigo y enemigo. Ésta está presente también en la diplomacia y en los actos de la policía tendentes a mantener el orden: "Todo esto, sin embargo, no quiere decir en absoluto que la esencia de lo político no es más que una guerra sangrienta, o que toda tratativa política debe ser una batalla militar, ni que cada pueblo es puesto constantemente en contra de cualquier otro con la alternativa de amigo o enemigo, y que la correcta elección política no puede consistir precisamente, en el hecho de evitar la guerra. La definición dada aquí de lo político no es ni belicista ni militarista, ni imperialista, ni pacifista". Schmitt quiere decir que, en política, siempre es necesario razonar teniendo presente la eventualidad de una posible lucha o de un hipotético conflicto.

C) La discriminación entre amigo y enemigo es específicamente política. Por lo tanto, ésta no se deja confundir con la competencia económica, o con las controversias basadas en la diversidad de ideas. Es inútil, de todos modos, recurrir a la moral cuando el enemigo está decidido a venir a las manos. Sería igualmente erróneo si se concluyera que las diferencias o las discordias morales, económicas, religiosas, estéticas o científicas son absolutamente ajenas a la política. Por el contrario, éstas se convierten en algo político desde el momento en que la oposición es tan intensa que termina por separar a los adversarios en amigos y enemigos. Damos un ejemplo referido a la biología. La controversia puramente científica que puso a Lyssenko en contra de sus colegas, adoptó un significado político cuando alcanzó un grado de intensidad tal que empujó al gobierno soviético a eliminar físicamente a los adversarios de Lyssenko. En un marco semejante, la objetividad científica ya no contaba absolutamente. El pasaje hacia la política indica "el grado de intensidad de una asociación o de una disociación de hombres, cuyos motivos pueden ser de naturaleza religiosa, nacional (en sentido étnico o cultural), económica o de otro tipo, y pueden causar, en diferentes momentos, diversas uniones y separaciones". Poco importan las razones o los diferentes ámbitos de una oposición; ésta se transforma en algo político cuando el grupo determina la posibilidad de una prueba de fuerza.

D) La relación polìtica no es interindividual, sino colectiva. El homicidio no tiene nada de político; no es más que una canallada, a menos que se trate de un atentado terrorista que tiene como objetivo el de desestabilizar un grupo o una colectividad. Con este propósito, Schmitt establece una diferenciación entre enemigo privado y enemigo público. Por lo tanto discute ciertos pasajes del Evangelio, invocado frecuentemente en nuestros días para extraer una doctrina de la paz política a partir de las parábolas de San Mateo y de San Lucas, que invitan a amar a nuestros enemigos. Este amor no se dirige a los miembros de otra comunidad política, sino a nuestro prójimo, a nuestros hermanos o a nuestros vecinos, con los cuales estamos en contacto directo y a los cuales podemos odiar personalmente. No es necesario, en absoluto, confundir los dos significados del término enemigo: el *inimicus* y el *hostis.* Y sólo al precio de una falsificación es que se puede invocar el Evangelio a favor del pacifismo, o de una doctrina política de la paz. El texto evangélico se refiere al enemigo privado, al que conocemos personalmente, no al enemigo público, al cual podemos combatir sin tener que odiarlo por este motivo. La doctrina evangélica "fundamentalmente no exige que se deba

amar a los enemigos del propio pueblo, y que se los deba apoyar en contra de éste".

De este análisis de la configuración del amigo y del enemigo se destaca que cada política es fundamentalmente polémica, lo cual significa que ésta implica una lucha permanente que adopta el aspecto de guerra sólo en casos excepcionales. Y esto significa también que el estado de paz está caracterizado por tensiones, por rivalidades y antagonismos que, sin embargo, no adoptan la forma de un conflicto armado. Si bien el pacifismo se presenta como una doctrina de la paz, éste es intrínsecamente polémico a causa de la lucha que lleva a cabo sobre la base de la distinción virtual entre quien, en su opinión, milita a favor de la paz y quien la pone en peligro. Otros invocan nociones muy seductoras para justificar la lucha: la generosidad, la solidaridad, la justicia, la igualdad, etc. Para tomar conciencia de estas manipulaciones, es necesario que no permanezcamos prisiones de los ideales normativo, optando en cambio por una actitud realista. Schmitt insiste sobre este propósito del carácter equívoco de la mayor parte de los conceptos políticos modernos. Por una parte, éstos se presentan como apolíticos bajo el amparo de la moral, del derecho, de la cultura, pero por otra parte están al servicio, clandestino digamos, de la lucha política. "Todas las contaminaciones de esta categoría de amigo y enemigo se explican sobre la base de la unión con alguna abstracción se explican sobre la base de la unión con alguna abstracción o norma". A causa de estos significados fluctuantes, la política actúa en dos planos diferentes, a veces se manifiesta en forma directa como política, otras veces utiliza otros caminos que, indirectamente, tienden a privarla de cualquier significado político. De este modo, en nombre de cualquier clase de "pureza", se trata de neutralizar y de despolitizar a los ciudadanos para poder, a partir de los buenos sentimientos, obstaculizarlos mejor políticamente.

La política para Weber, lo político para Schmitt

Sebastian J. Lorenz

El objeto de este artículo es aproximarnos al concepto de "política" y de "lo político" desde las definiciones realizadas por dos autores de gran influencia en el campo de la teoría política como son Max Weber y Carl Schmitt.

Buscaremos encontrar elementos comunes en el andamiaje teórico de dos autores muy influyentes, que provienen de tradiciones y orígenes no demasiado cercanos, pero que demuestran un punto de convergencia significativo. La aproximación conceptual que encontramos en algunos tópicos tratados por los mismos, al hablar del Estado y de la Política, indican la existencia de variables culturalmente presentes e identificables en la intelectualidad Europa de principios del siglo XX, marcada a fuego por los prolegómenos y el desarrollo de la denominada Gran Guerra Europea.

Weber y la política

Para Weber, política es la "dirección de la asociación política a la que hoy se denomina Estado, o la influencia que se ejerce sobre esta dirección". Esta definición de política se encuentra emparentada, como no podía ser de otra forma, con *su* definición de Estado y los componentes esenciales que conforman tal definición.

Para Weber "en el presente un Estado es una comunidad humana que reclama (con éxito) el monopolio del uso legítimo de la fuerza física en un territorio determinado. Obsérvese que el "territorio" es una de las características del Estado. En la actualidad, el derecho a usar la fuerza física se adscribe específicamente a otras instituciones o a individuos sólo en la medida en que lo permite el Estado, ya que éste es considerado como la única fuente del

"derecho" a usar la violencia". Aproximación clara y clásica (¿casi un axioma?).

Podemos identificar en esta definición un componente de interrelación social,pues la comunidad humana que reclama el monopolio de la fuerza lo hace en virtud de la imposición y la reproducción de un sistema social de dominación. Esta aseveración resulta más clara cuando observamos que, "al igual que las instituciones políticas que lo precedieron, el Estado es una relación de hombres que dominan a otros, una relación que se apoya en la violencia legítima (es decir en la violencia considerada como legítima)".

Apoyado en las definiciones precedentes, Weber completa su aproximación al concepto de política, señalando que "significa… el esfuerzo por compartir el poder o por influir en su distribución, ya sea entre los Estados, o en el interior del Estado, entre los grupos humanos que comprende, lo cual corresponde también al uso corriente del término".

Schmitt y lo político

Para Schmitt "el concepto del Estado supone el de lo político. Para el lenguaje actual, Estado es el *status* político de un pueblo organizado sobre un territorio delimitado". Este *status* de un pueblo es su decisión con respecto a su ser y a su existir, definida de una manera particular; es la voluntad del pueblo (una cosa existencial) quien funda la unidad política y jurídica. O, en otras palabras, la unidad y ordenación reside en la existencia política del Estado y éste en la voluntad política del pueblo.

Resulta esencial precisar esta íntima relación entre orden y unidad y el concepto de Estado, pues de la misma se concatenan una serie de afirmaciones que llevan al autor a considerar como enemigo interno del Estado a quien atente contra este orden y esta unidad, y al propio Estado como definidor de quién es su enemigo interno al que puede destruir. Sobre este punto volveremos en unos párrafos.

Para Schmitt la decisión, más precisamente la decisión política, es el elemento sobre el que descansa la existencia estatal. "La decisión política adoptada sobre el modo y forma de la existencia estatal, que integra la sustancia de la Constitución, es válida porque la unidad política de cuya Constitución se trata existe… No necesita justificarse en una norma ética o jurídica; tiene sentido en la existencia política". De esta forma, la validez de una norma se apoya en la voluntad existencial de quien la emite. "La legitimidad democrática se apoya, por el contrario, en el pensamiento de que el Estado es la unidad política de un *pueblo*. Sujeto de esta definición del Estado es el Pueblo; Estado es el *status* político de un Pueblo".

Volvamos al inicio de este punto, hemos señalado que *el concepto de Estado supone el de lo político.* ¿Esto significa identidad o subsunción de un término en otro? La respuesta es no; no siempre. Para Schmitt la absoluta equiparación entre "estatal" y "político" es comprensible y legítima en el plano científico en el Estado total del siglo XX, en donde la democracia eliminará todas las neutralizaciones y despolitizaciones típicas del siglo XIX liberal. "Como concepto polémicamente contrapuesto a tales neutralizaciones y despolitizaciones de sectores importantes de la realidad (en el siglo XIX, que eran religión, cultura, educación, economía) aparece el Estado total propio de la identidad entre Estado y sociedad, jamás desinteresado frente a ningún sector de la realidad y potencialmente comprensivo de todos. Como consecuencia, en él *todo* es político, al menos virtualmente, y la referencia al Estado no basta ya para fundar un carácter distintivo específico de lo político".

Carl Schmitt busca una distinción de fondo a la que pueda ser remitido todo el actuar político. Esta específica distinción política a la cual es posible referir las acciones y los motivos políticos es la existente entre amigo y enemigo. "El fenómeno de lo "político" puede ser comprendido sólo mediante la referencia a la posibilidad real del reagrupamiento amigo-enemigo, prescindiendo de las consecuencias que de ello se derivan en

cuanto a la valoración religiosa, moral, estética, económica de lo "político" mismo".

"No hay necesidad de que el enemigo político sea moralmente malo o estéticamente feo; no debe necesariamente presentarse como un competidor económico y tal vez pueda también parecer ventajoso concluir negocios con él. El enemigo es simplemente el otro, el extranjero, y basta a su esencia que sea existencialmente, en un sentido particular intensivo, algo otro o extranjero, de modo que en el caso extremo sean posibles con él conflictos que no puedan ser decididos ni a través de un sistema de normas preestablecidas ni mediante la intervención de un tercero "descomprometido" y por eso "imparcial"".

Para Schmitt, quien toma parte del conflicto amigo-enemigo puede decidir si el mismo "significa la negación del modo propio de existir y si es por ello necesario defenderse y combatir para preservar el propio, peculiar, modo de vida". El enemigo no es el "competidor" propio de la teoría liberal; enemigo es quien, aunque sea potencialmente, amenaza mi existencia. Y es el Estado quien determinada al enemigo y lo combate en virtud de una decisión propia. Si el enemigo amenaza su existencia, si quiera potencialmente, y proviene desde fuera de las fronteras territoriales, estamos hablando de un enemigo externo. En cuanto al orden interno, el Estado debe garantizar tranquilidad, seguridad y orden. Esto le atribuye, en consecuencia, la posibilidad de determinar al enemigo interno. La unidad política Estado define su destino, cuando la pacificación y el orden interior se han deteriorado, mediante una *guerra civil*.

La idea de enemigo encierra necesariamente el concepto de lucha, entendido en términos que superan lo figurativo del concepto y reflejan incluso la posibilidad de eliminación física de aquel. Pero debe entenderse que "lo político" no es la lucha misma sino la *posibilidad de lucha*.

En la teoría schmittiana, estamos hablando de una lucha que implica la destrucción del enemigo, no de una simple contienda. Se presenta como la eliminación real, y no sólo virtual, del otro. Parece exagerado lo que planteamos, pero para corroborar que no nos alejamos de lo que originalmente plantea el autor, nos resulta importante transcribir el siguiente párrafo: "En efecto, en el "Estado constitucional"… la Constituciónes la expresión del orden social, la existencia misma de la sociedad de los ciudadanos del Estado. Por ello, cuando la Constitución es atacada, la lucha se decide fuera de la Constitución y del derecho, *y por consiguiente por la fuerza de las armas*".

La antinomia amigo – enemigo y su resolución por medio de la lucha, incorpora el elemento fuerza pública o fuerza estatal a la idea de determinación de la decisión política fundamental y, por ende, a la determinación de lo que es Estado.

Tanto Weber como Schmitt entienden inescindible la definición de "política" y de "lo político" de la concepción (o "esencia" para Schmitt) que se tenga del Estado. Y puede observarse que, con diferentes matices, para ambos autores el concepto de Estado supone más que sus objetivizaciones en instituciones y está conformado por un fenómeno que precede y supera a lo institucional: "lo social", lo colectivo, el pueblo y su conciencia, manifestado de forma relacional. Ya sea como decisión fundamental de un pueblo o como monopolio de la fuerza por parte de una comunidad política, siempre estamos en presencia de lo colectivo.

La relación se presenta, en ambos autores, como relaciones antagónicas: dominante-dominado, amigo-enemigo. También observamos en ambos autores que el concepto de "fuerza", "violencia" o "lucha" son elementos decisivos. Parecerían ser cuestiones que no pueden despegarse de la definición de política y de lo político, son componentes recurrentes y estables, que encuentran su mejor acepción en la idea de *fuerza o violencia* complementada con el calificativo de *estatal*.

¿Son la lucha y la violencia elementos inherentes, imposibles de ser obviadas en una definición de lo político, o podemos encontrar, en otros autores y en otras épocas, definiciones que no coloquen a ambos conceptos como ejes definidores?

Amigo y enemigo

Felipe Giménez Pérez

*T*enemos siempre la impresión de que algunas teorías o distinciones presentes en la historia de la filosofía son tan sencillas y evidentes, tan triviales, que llegamos erróneamente a considerar que cualquier hombre a poco que reflexionara bien hubiera podido llegar a parecidas conclusiones. Es lo que «ocurre en la filosofía política con la relación de amigo-enemigo formulada por Carl Schmitt. Ciertamente, desde que existen colectividades políticas independientes que se hacen la guerra, siempre éstas se han orientado más o menos conscientemente según el criterio del amigo y del enemigo, y a veces uno u otro autor, de pasada, ha subrayado su importancia y su alcance. Carl Schmitt fue, sin embargo, el primero en darnos clara conciencia del peso de esta relación en la realidad política intranacional e internacional, en hacer sistemáticamente su análisis conceptual, en elaborar su teoría y demostrar que, no solamente es determinante para la comprensión del fenómeno de la guerra, sino que es una de las bases de cualquier política.»[1] Efectivamente, es ésta una distinción importante para comprender la esencia de lo político.

Carl Schmitt (1888-1985), afirma inicialmente en la «Teología política I» que *«Es soberano quien decide el estado de excepción».* Sabemos quién es el soberano cuando tiene lugar una situación excepcional. En tal situación excepcional es el Soberano el que tiene que decidir y el que decide. En el Estado democrático de derecho, en sus constituciones, siempre se elude decir quién manda, quién ostenta el mando, quién decide. Se pasa de puntillas sobre lo político: el mando y la obediencia. Sea cual sea el cuidado y el empeño empleado por las constituciones para ocultar el carácter individual y decisionista del mando y del poder político, éste permanece latente bajo el amontonamiento de las instituciones y del articulado constitucional y vuelve a surgir con toda nitidez en los casos extremos, pues forma parte de la misma naturaleza del mando el ejercitar la decisión en última instancia. Sólo en las situaciones de excepción aparece con toda claridad el soberano. El soberano es también el que sabe distinguir entre el amigo y el enemigo y el que sabe entonces identificar quién es el enemigo.Es más, únicamente él está capacitado y autorizado para efectuar tales distinciones vitales para la eutaxia de la sociedad política, núcleo esta eutaxia de la sociedad política a decir de Gustavo Bueno. Decisiones políticas específicas tales como la determinación de la amistad y de la enemistad dentro de la propia existencia política, sólo pueden nacer del soberano y ello tanto desde el Estado con respecto a los enemigos interiores como en el seno del Estado frente a los demás sujetos de la comunidad internacional en tanto y cuanto se agrupan como amigos o como enemigos. El universo político por ello, no es tal, sino más bien un pluriverso político en el cual unas unidades políticas luchan contra otras en un bellum omnium contra omnes porque todo Estado implica oposición a otros Estados, una frontera, una capa cortical que lo separa y delimita con respecto a las restantes unidades políticas. «Del rasgo conceptual de lo político deriva el pluralismo en el mundo de los Estados. La unidad política presupone la posibilidad real del enemigo y con ella la existencia simultánea de otras unidades políticas. De ahí que, mientras haya sobre la Tierra un Estado, habrá también otros, y no puede haber un «Estado mundial» que abarque toda la Tierra y a toda la humanidad. El mundo político es un pluriverso, no un universo.»[2] Lo que está en el principio del Estado y es su fundamento es la decisión. El soberano es el que decide. Lo político se define como una decisión constitutiva y polémica. La humanidad no existe políticamente hablando. Sólo existen las diversas unidades políticas en perpetuo conflicto y enemistad o amistad a nivel de política internacional entendida ésta como política de poder. La humanidad como tal no puede pues hacer una guerra. Carece de enemigo, al igual que la humanidad no

puede ser solidaria consigo misma, salvo si los marcianos existieran y hubiera que hacerles frente.

Por esto, según Schmitt, el verdadero garante, el verdadero defensor de la constitución ha de ser el soberano, el titular del poder político, el princeps, el primer ciudadano, el que decide sobre el estado de excepción y distingue entre amigos y enemigos. Kelsen sostenía en cambio que era necesario que el poder político, siguiendo la doctrina liberal, estuviera controlado o frenado por un órgano judicial-constitucional independiente, el tribunal constitucional.

«El concepto del Estado presupone el de lo político», dice Schmitt (pág. 43) y «de acuerdo con el uso actual del término, el Estado es el status político de un pueblo organizado en el interior de unas fronteras territoriales» (pág. 49). La esencia de lo político es la distinción entre amigo y enemigo. «Pues bien, la distinción política específica, aquella a la que pueden reconducirse todas las acciones y motivos políticos, es la distinción de amigo y enemigo» (pág. 56). Schmitt añade además que esta distinción proporciona una determinación del concepto en el sentido de que es un criterio para distinguir a lo político de otras realidades humanas o sociales. Desde una perspectiva política realista «lo que no se puede negar razonablemente es que los pueblos se agrupan como amigos y enemigos, y que esta oposición sigue estando en vigor, y está dada como posibilidad real, para todo un pueblo que exista políticamente» (pág. 58). La distinción amigo/enemigo significa el máximo grado de intensidad de otras oposiciones en la praxis social. El enconamiento de las contradicciones sociales deviene contradicción política. Una contradicción social en los diversos ámbitos de la sociedad civil cuando llega a su máxima intensidad se convierte automáticamente en una contradicción política. «El sentido de la distinción amigo-enemigo es marcar el grado máximo de intensidad de una unión o separación, de una asociación o disociación» (Schmitt, pág. 57). Este par de conceptos políticos a decir de Carl Schmitt no se deriva de ningún otro par de conceptos en las ciencias sociales y determina la actividad política. Lo que define la actividad política es la capacidad de decidir que tiene el soberano sobre quién es el enemigo y de definirlo, así como de combatirlo y adoptar las decisiones más convenientes para garantizar la tranquilidad pública, la eutaxia política. La decisión política del soberano es polémica porque con ella se establece la distinción entre amigo y enemigo y ello tanto respecto al exterior como con respecto al interior, frente a aquellos que son enemigos internos del Estado. Decía D. Torcuato Fernández Miranda (1915-1980) que «El concepto de la política de Carl Schmitt se mueve en un círculo vicioso; realiza la incorrección lógica de incluir lo definido en la definición. Al definir al amigo como una unidad de hombres situada frente a otra análoga, en lucha por la existencia, el concepto de unidad no se define con criterio sustancial, sino formal; es la oposición en sí, no la causa de esa oposición. Es decir, el amigo es una unidad política frente a otra: el enemigo, que se le define desde aquél. Si es así, la unidad política se define como previa a la dualidad amigo-enemigo, pues la funda y no obstante se hace de esa distinción el criterio para definir la política y, por ende, la misma unidad política, lo que es un circulo vicioso. La dualidad amigo y enemigo no es previa y fundante del concepto de la política, sino, a lo más, consecuencia de la actividad política.»[3]

No se trata aquí de un enemigo personal, subjetivo, psicológico, individual. Se trata más bien del enemigo concreto y existencial, de alguien que con su existencia, por el mero hecho de existir pone en peligro mi existencia política, la del Estado del que se trate. Se trata pues, del enemigo público: «Sólo es enemigo el enemigo público, pues todo cuanto hace referencia a un conjunto tal de personas, o en términos más precisos, a un pueblo entero, adquiere eo ipso carácter público» (Schmitt, págs. 58-59). Esto tiene que ver con la distinción platónica presente en «República» V, XVI, 470 entre ἐχθρός y πολέμος, o con la distinción existente en latín entre *inimicus* y *hostis, entre enemigo privado y enemigo público.* El verdadero enemigo es el enemigo público, el hostis, no

el inimicus. El enemigo es el extraño, el extranjero, el otro, con el cual caben conflictos existenciales y claro está, como consecuencia de ello, la guerra como máxima expresión de tal conflicto existencial. Gustavo Bueno ha distinguido precisamente entre sociedades naturales o prepolíticas y sociedades políticas. En las sociedades naturales se produce la convergencia social. Ahí la enemistad no deja de ser algo personal, individual y está gobernada mediante un férreo control social. En las sociedades políticas aparecen el enemigo político, las divergencias de clase, sociales y aparece entonces ahí la dialéctica amigo/enemigo en torno a la eutaxia política. Es necesaria entonces la existencia de aparatos de Estado por encima de la sociedad civil para encauzar y dominar los antagonismos en el seno de la unidad política y para prevenir, abordar y afrontar lo inevitable: la enemistad con otras unidades políticas. Un mundo sin enemistad política sería un mundo sin política. Tan pronto como desapareciera la enemistad, la política se desvanecería. El profesor Enrique Tierno Galván (1918-1986) llamó ya hace tiempo la atención acerca de la utilización de esta distinción entre amigo y enemigo ya por parte de Baltasar Álamos de Barrientos (1556-1644): «Todos los príncipes extranjeros divido en tres especies, teniendo respeto a Vuestra Majestad y a sus reinos: en enemigos públicos o secretos, en amigos y en neutros»[4]. La política es un arte práctico y consiste en dirigir de forma conveniente las inclinaciones para mantener los amigos y cambiar las hostilidades, cualquiera que sea la condición de quien provengan. «Y también es cierto me confesarán que los preceptos y reglas y auertimientos que se dieren para ella y para todo el gouierno de la vida humana por la mayor parte resultan y proceden del conocimiento de los efectos humanos de amigos y enemigos o sean príncipes o ministros o vasallos».[5] Como dijo bien Tierno Galván, parece esto escrito por la pluma de Carl Schmitt. Al final, sin embargo, Álamos de Barrientos finalmente los reduce a los tres: amigos, enemigos y neutros en última instancia a dos: amigos y enemigos. Schmitt orienta su doctrina política contra cualquier fundamentación moral del Estado, contra toda consideración de lo político desde la ética., contra el idealismo político.

Dice Carl Schmitt que «Todo enfrentamiento religioso, moral, económico, étnico o de otro tipo se transforma en un enfrentamiento político si es lo bastante fuerte como para reagrupar efectivamente a los hombres en amigos y enemigos».[6] La enemistad política es la más intensa de las oposiciones. Cualquier conflicto, humano, cuanto más intenso sea, más político será. «La oposición o el antagonismo constituye la más intensa y extrema de todas las oposiciones, y cualquier antagonismo concreto se aproximará tanto más a lo político cuanto mayor sea su cercanía al punto extremo, esto es, la distinción entre amigo y enemigo» (Schmitt, pág. 59).

La guerra es pues, según Schmitt el estado natural de las relaciones existentes entre las unidades políticas tal y como ya declarara sin ambajes Thomas Hobbes unos siglos antes: «Guerra es una lucha armada entre unidades políticas organizadas, y guerra civil es una lucha armada en el seno de una unidad organizada (que sin embargo se vuelve justamente por ello problemática)» (Schmitt, pág. 62). Es inherente a la sociedad política el *ius belli,* «esto es, la posibilidad real de, llegado el caso, determinar por propia decisión quién es el enemigo y combatirlo» (pág. 74). Igualmente, el Estado tiene la capacidad de determinar por sí mismo, al enemigo interior. Es que para Schmitt, la política es la continuación de la guerra por otros medios así como la guerra es la continuación de la política por otros medios como llegó a decir Clausewitz. La guerra es esencialmente política.

Esta enemistad política se comprueba según Schmitt de la siguiente manera: «Hay dos fenómenos que cualquiera puede comprobar y en los cuales puede advertirse esto a diario. En primer lugar: todos los conceptos, ideas y palabras poseen un sentido polémico; se formulan con vistas a un antagonismo concreto, están vinculados a una situación concreta cuya consecuencia última es una agrupación según amigos y enemigos» (pág. 60).

Los partidos políticos con su praxis gubernamental premian y favorecen a sus

amigos y partidarios y castigan y privan de recompensas a sus adversarios. Esto no es otra cosa que la tan cacareada politización de las instituciones del Estado. Es algo muy típico de los Estados democráticos parlamentarios, o de los Estados de partidos oligárquicos actuales propios de esta época del Estado de Bienestar. «En segundo lugar: en la manera usual de expresarse en el marco de las polémicas cotidianas intraestatales el término político aparece muchas veces como equivalente a propio de la política de partidos; la inevitable «falta de objetividad» de toda decisión política, defecto que no es sino reflejo de la distinción entre amigo y enemigo inherente a toda conducta política, se expresa en las penosas formas y horizontes que dominan la concesión de puestos y política de sinecuras de los partidos políticos» (Schmitt, pág. 62). Igual que el soberano aparece claramente en las situaciones políticas excepcionales, ocurre también que lo político se muestra con toda claridad con la forma extrema de enemistad política: la guerra. «Pues sólo en la lucha real se hace patente la consecuencia extrema de la agrupación política según amigos y enemigos. Es por referencia a esta posibilidad extrema como la vida del hombre adquire su tensión específicamente política» (Schmitt, pág. 65).

Aristóteles, Maquiavelo, Hobbes, Clausewitz, Raymond Aron, Julien Freund, Carl Schmitt son autores típicos de la escuela del realismo político. Son poco queridos por el progresismo, el humanismo y el pensamiento Alicia. No está bien visto en nuestros días el realismo político, a decir verdad. Sin embargo, a pesar de eso, debemos considerar de manera realista las cosas políticas mal que les pese a muchos. Todo hombre que vive en una sociedad política, piensa políticamente y no puede obviar la existencia del enemigo, de la enemistad y por tanto del conflicto, de la violencia y de la guerra. Todo individuo que sea humanista y antimaquiavélico, que esté en contra de la razón de Estado, se verá obligado a enemistarse con los partidarios de la teoría política realista y a pensar y obrar contra ellos. Schmitt identifica la política con el ejercicio del poder y con la decisión. No hay que rehuir el conflicto existente, ni las contradicciones políticas. Hay que asumir la lucha. Hay que evitar caer en la ternura común por las cosas como bien dijo Hegel. Pensar es pensar contra alguien. Actuar es actuar contra alguien. El ejemplo del marxismo localizando e identificando siempre a sus enemigos de clase e ideológicos nos sirve para ilustrar esto que estamos diciendo y es una señal de la verdad de lo que venimos diciendo. En la política, en el Estado, en la sociedad política, no podemos prescindir de la existencia del enemigo, que por cierto, como hemos dicho más arriba, es un enemigo existencial. «Esto significa que la violencia y el miedo están en el corazón de la política» (Freund, pág. 557). Al enemigo no hay que odiarlo personalmente. Tampoco hay que amarlo personalmente. «Por consiguiente, el enemigo político no es forzosamente un ser éticamente malo, como tampoco se le puede confundir con el competidor económico. El enemigo, «es el otro, es el extranjero, y basta a su esencia el que sea existencialmente, en un sentido particularmente intenso, algo distinto y extraño para que, en caso extremo, las relaciones que se tengan con él se transformen en conflictos que no pueden resolverse ni por una normalización general preventiva, ni por el arbitraje de un tercero «desinteresado» e «imparcial» (Freund, pág. 559).

Es que la guerra y el enemigo están intrínsecamente conectados, ligados entre sí. No sólo ocurre que la guerra es un asunto político y de los políticos, sino que ocurre que la política contiene en su seno la conflictividad, el poder y la violencia, así como la enemistad. Ocurre que según Schmitt «Los conceptos de amigo, enemigo y lucha adquieren su sentido real por el hecho de que están y se mantienen en conexión con la posibilidad real de matar físicamente. La guerra procede de la enemistad, ya que ésta es una negación óntica de un ser distinto. La guerra no es sino la realización extrema de la enemistad. No necesita ser nada cotidiano ni normal, ni hace falta sentirlo como algo ideal o deseable, pero tiene desde luego que estar dado como posibilidad efectiva si es que el concepto del enemigo ha de tener algún sentido» (pág. 63).

En su auxilio Schmitt llama a Clausewitz afirmando que éste concibe a la guerra como la «ultima ratio» de la agrupación entre amigos y enemigos. La política así pues sería el cerebro de la guerra según Clausewitz según la interpretación que de éste realiza Schmitt. La guerra no posee sustantividad propia ni ninguna lógica propia o autónoma. Su lógica es política y le viene dictada por la distinción entre el amigo y el enemigo, la esencia de lo político como ya se ha visto más arriba. Entonces, «La guerra no es pues en modo alguno objetivo o incluso contenido de la política, pero constituye el presupuesto que está siempre dado como posibilidad real, que determina de una manera peculiar la acción y el pensamiento humanos y origina así una conducta específicamente política» (Schmitt, pág. 64).

Resulta que se puede optar por la paz, pero no por el pacifismo, si es que somos realistas políticos o materialistas políticos. Es el pacifismo una ideología que resulta igualmente polémica, tan polémica y tan política como su antagonista ideológico, el realismo político. El pacifismo en los hechos prácticos significa tomar partido por uno de los dos bandos en liza. Afirma Schmitt que «Nada puede sustraerse a esta consecuencia de lo político. Y si la oposición pacifista contra la guerra llegase a ser tan fuerte que pudiese arrastrar a los pacifistas contra los no pacifistas, a una «guerra contra la guerra», con ello quedaría demostrada la fuerza política de aquella oposición, porque habría demostrado tener suficiente fuerza como para agrupar a los hombres en amigos y enemigos» (Schmitt, pág. 66). En el fondo, el pacifismo es una tapadera de la voluntad de poder. Marx afirmó que la lucha de clases es el motor de la historia, pero otros autores anteriores a él ya señalaron decisivamente y con agudeza y sabiduría realista que la conflictividad es consustancial a la sociedad y que la paz es mentira, una simple pausa o tregua entre dos guerras. La paz resulta ser así algo excepcional. Por eso, el proyecto progresista, pensamiento Alicia o pacifista de establecer una alianza por la paz, al igual que el proyecto de una alianza de las civilizaciones es un proyecto esencialmente utópico y yo añadiría que quimérico e infantil. Es más, como dice Schmitt, «Si una parte del pueblo declara que ya no conoce enemigos, lo que está haciendo en realidad es ponerse del lado de los enemigos y ayudarles, pero desde luego con ello no se cancela la distinción entre amigos y enemigos» (Schmitt, pág. 81). Si un pueblo o una nación política no quieren la guerra y tiene miedo de los riesgos y penalidades vinculados a la existencia política, será otro pueblo el que asuma su protección contra el enemigo, estableciendo así un protectorado político sobre él. Así que no se puede destruir la política, esto es, la distinción entre el amigo y el enemigo. Si tiras las armas al suelo, otros las cogen y la enemistad no por ello desaparece. «Sería una torpeza creer que un pueblo sin defensa no tiene más que amigos, y un cálculo escandaloso suponer que la falta de resistencia va a conmover al enemigo……Porque un pueblo haya perdido la fuerza o la voluntad de sostenerse en la esfera de lo político no va a desaparecer lo político del mundo. Lo único que desaparecerá en ese caso es un pueblo débil.» (Schmitt, pág. 82)

Además, mientras que la amistad requiere del consenso o del acuerdo de las dos partes, la enemistad, justamente, no requiere del acuerdo mutuo. El disenso siempre es más fácil, simple y básico. Basta con que alguien me elija como su enemigo para que tenga lugar el conflicto y ello aunque yo no desee el conflicto. Es un error del progresismo creer que los enemigos los elijo yo únicamente y que siendo buenos o bienintencionados o pacíficos o no queriendo la enemistad eo ipso no voy a tener enemigos. «El error está en creer que yo no tengo enemigos si no quiero tenerlos. En realidad es el enemigo el que me elige, y si él quiere que yo sea su enemigo, yo lo soy a pesar de mis propuestas de conciliación y de mis demostraciones de benevolencia. En este caso, no me queda más que aceptar batirme o someterme a la voluntad del enemigo.»[7] Esto nos indica la superioridad y la potencia del paradigma realista en las ciencias políticas.

La paz es siempre algo excepcional en la sociedad política y en la historia. La conflictividad en cambio es algo

consustancial a la sociedad política. Por eso resulta que la paz es un factor militar más, un factor polemológico y resulta entonces que la paz no es realmente la antinomia de la guerra. La guerra prosigue durante la paz. La política es la continuación de la guerra al igual que la guerra es la continuación de la política por otros medios. La enemistad pervive en la paz y prosigue latente cuando cesan las hostilidades. El marxismo sostuvo que la lucha de clases es el motor de la historia. El marxismo buscaba la guerra civil entre clases y la paz internacional entre Estados. El marxismo sin embargo, es una filosofía de la guerra, de la violencia y del conflicto social permanente interno a las sociedades políticas y ello aunque su meta ideal sea la paz del Fin de la Historia. Creemos nosotros que buscar la revolución y la paz resulta ser algo sumamente contradictorio. Por lo demás, el marxismo reconoce y ejercita la distinción dicotómica entre amigo y enemigo. Se trata en este caso de la antítesis entre burguesía y proletariado. Como dice Schmitt, es una grandiosa agrupación de contrarios.

{1} Julien Freund, *La esencia de lo político,* Editora Nacional, Madrid 1968, Traducción de Sofía Nöel, pág. 555.

{2} Carl Schmitt, *El concepto de lo político,* Alianza Editorial, Madrid 1991. Traducción de Rafael Agapito, págs. 82-83.

{3} Torcuato Fernández Miranda, *Estado y Constitución,* Editorial Espasa Calpe, Madrid 1975, pág. 46.

{4} Álamos de Barrientos, *Discurso político al rey Felipe III,* Anthropos, Madrid 1990, pág. 42.

{5} Álamos de Barrientos, *Aforismos al Tácito español, I,* Centro de Estudios Constitucionales, Madrid 1987, Dedicatoria a Don Francisco Gómez de Sandoval y Rojas, Duque de Lerma.

{6} Carl Schmitt, *El concepto de lo político,* op. cit. pág. 186. Carl Schmitt, *Teólogo de la política,* Prólogo y selección de textos por Héctor Orestes Aguilar, FCE, México 2001.

{7} Julien Freund, *Sociología del conflicto,* Ediciones Ejército, Madrid 1995, pág. 93.

Max Weber: la política como profesión

Miguel Ángel Pardo B.

Las conferencias que Max Weber dio a sus contemporáneos, y que luego serían publicadas bajo los títulos de “La Ciencia como Profesión” y “La Política como Profesión”-este último objeto del presente informe de lectura-, forman parte de un conjunto de ideas que el autor maduró antes del fin de la Primera Guerra Mundial (1918), y que alcanzaron notoriedad pública sólo una vez acabada la Gran Guerra, siendo contextualizadas porWeber a razón del particular momento histórico que vivía la Alemania de postguerra. El estudio de Weber se dirige hacia cómo resolver el conflicto social. La sociología comprensiva weberiana argumenta que para explicar los distintos fenómenos sociales sehace necesario comprender los diversos factores asociados a dichos fenómenos, enfatizand oel rol que cumplen las ideas al interior de las sociedades, rechazando en tal sentido los determinismos monocausales.

Por tanto, el análisis de Weber ajusta su mirada en losprocesos de racionalización, desde donde circunscribe la función del Estado, la política, delfuncionario profesional (burócrata), y la ética de la responsabilidad del político porvocación –o profesión, según sea la traducción del texto en español-, que es el motivo delpresente informe de lectura. El autor de La Política como Profesión, pregunta desde un comienzo ¿Qué es lo que entendemos por política? Responde, sin mayor tramitación, que la política es cualquier género de actividad directiva humana, y que por ella debe entenderse solamente ladirección o la influencia sobre la dirección de una asociación política, es decir, en nuestrotiempo, de un Estado, sosteniendo asimismo, que todo Estado se funda en la

violencia, y sibien, no es el único medio, sí es su medio específico. En el Leviatán, Thomas Hobbes sostiene que tal situación de beligerancia entre hombres, producto del temor o inseguridad que los empuja a la riña, sólo concluiría en la medida en que exista un poder común, capaz de obligar y ponerfin al estado de naturaleza de los hombres, expropiando y monopolizando las fuerzas mismas de los individuos.

La Política, a juicio de Weber, supone la aspiración a participar o de influir en la distribución del poder entre los distintos Estados o dentro de un mismo Estado, entre losdistintos grupos de hombres que lo comparten. De ello el autor expresa que quien hace política aspira al poder como medio, un recurso que faculta la obtención de otros fines, seanestos idealistas o egoístas, o a la obtención del poder por el poder, es decir, como un fin ensí mismo. No muy lejos de los contractualistas clásicos de la teoría política moderna (Hobbes,Locke y Rousseau), Weber expresa que el Estado es una dominación de hombres sobre hombres, y que se propone bajo tres modelos: la costumbre, sustentada en la tradición y lahistoria de los pueblos, constituyéndose como dominación incuestionable; la autoridad de lagracia personal, que es donde sitúa a los líderes políticos carismáticos, y que puede resultaren un dominio inestable si el líder desaparece o no cumple con las expectativas del pueblo;y la legitimidad, que funda su dominio en la validez del derecho positivo, legalidad que en tal sentido se basa en la norma racional que reconocemos como Estado de derecho.

Resulta importante el concepto de dominación en las ideas de Weber, no debiendo ser entendido como la imposición de la voluntad de uno(s) sobre otro(s) basado en losrecursos de poder, sino más bien, como el libre consentimiento de los hombres sustentado en la obediencia, porque si bien, el mismo Weber reconoce que la coacción puede amedrentar y doblegar la libre voluntad de los hombres, este no consigue la obediencia para siempre, y mucho menos, asegura legitimidad. Lo importante para el autor es la aceptación de la dominación, el manifiesto consentimiento libre y obediente. El Estado moderno nace, a juicio de Weber -y como ya se ha adelantado-, del dominio de hombres sobre hombres, constituyéndose como organización humana con carácter institucional, reservando con éxito el monopolio de la violencia física legítima alempleando legal y legítimamente la violencia, y constituyendo, por tanto, un nuevo estado entre los hombres, el Estado Civil, que aseguraría la conservación de las fuerzas e inventiva de los hombres en beneficio de su propio bienestar o industria interior de un territorio. El dominio, en tal sentido, no sólo se refugia en la legalidad, sino en la sanción coercitiva de ella, pero no se reduce exclusivamente a la violencia, sino a la expropiación de todos los medios, instituciones, fuerzas o poderes que rivalicen con el poder legítimamente establecido, sustituyéndolos por los que más convenientes resulten a él. Es así que la figura del funcionario ocupa un lugar relevante en la administración del Estado, pues sustituye a las antiguas fuerzas y poderes expropiados por el Estado moderno. La transformación de la política en una empresa, es decir, la organización exclusiva y racional de la propiedad, de los recursos materiales y administrativos por el Estado, determinó la división de los funcionarios públicos en dos categorías bien distintas: los funcionarios políticos y los funcionarios profesionales. De estos, Weber se preocupará por los últimos, pues los funcionarios políticos pueden ser transferidos o removidos de su cargo en cualquier momento. Por otro lado, el funcionario profesional (burócrata), sería aquel que no se inmiscuye en política, sino que limita si labor a la administración imparcial de sus tareas asignadas.

En cuanto a los políticos, sean aquellos que detentan el poder político del Estado, los funcionarios políticos a cargo de estos, o los partidarios que aspiran a gozar del poder, Weber reconoce tres cualidades decisivamente importantes para estos: la pasión, entendida como la dedicación; sentido de la responsabilidad, referido a la acción orientada en serviciode una causa; y criterio, como la capacidad de saber guardar distancia con los hombres y lascosas. Así, como se presentan cualidades, a juicio del

autor, la peor amenaza a ellas es lavanidad, que debe ser combatida con la laboriosa práctica de las tres cualidades o virtudesde un político. De no ser vencida, la vanidad, conduciría a dos grandes pecados: la ausencia de finalidades objetivas, y la falta de responsabilidad. La falta de objetividad inclinaría alpolítico hacia la mera satisfacción de los beneficios del poder, y la irresponsabilidad, hacia el goce del poder por el poder, ausente por tanto de un objetivo concreto que justifique su posición de dominio.

Max Weber se pregunta: ¿Cuán lejana resulta la ética a la actividad política, entendiendo que el ejercicio del poder contiene en sí mismo la coercióncomo medio sustentador de dominio y de resolución del conflicto al interior de lassociedad? Para el autor, la ética tiene que ver, al igual que la política, con los modos devida avecindados en la historia y tiempo de cada sociedad, no obstante no deben confundirse los valores éticos con los valores políticos, entendiendo que la ética apela a laconducta individual, mientras que la política tiene afán por los asuntos colectivos opúblicos. De la relación entre ética y política, Weber distingue dos tipos de ética asociadas a la actividad política: la ética de las convicciones, a la que cataloga como una ética absoluta, muy asociada según el autor a las doctrinas religiosas, y que encuentra tal calificativo del irrestricto seguimiento de principios, valores y creencias, sin medir las consecuenciasasociadas a dicho seguimiento.

Por otro lado, se encuentra la ética de la responsabilidad, hacia la cual debiera orientarse el político por vocación profesional, quien acentúa supráctica en las posibles consecuencias referidas a su acción o decisión, anteponiendo evitarun mal mayor asociado a una deficiente gestión personal, a seguir ciegamente susprincipios. Lo anterior no quiere decir que la ética de la convicción sea innecesaria para el político, comprendiendo que ningún hombre prescinde de principios, valores yconvicciones, sino que ella debe orientada por la razón objetiva, pues ambas éticas confluirían y serían necesarias para la formación vocacional y profesional del político. La singularidad de todos los problemas éticos de la política está determinada sola y exclusivamente por su medio específico, la violencia legítima en manos de las asociaciones humanas.

Por ello la atención que dedica Weber a resolver cual ética –de las convicciones ode la responsabilidad- es la más adecuada para la actividad de los políticos, reconociendoque el dominio de hombres sobre hombres persigue la obediencia como evidencia de la legitimidad de la actividad política, y no la sumisión del dominado bajo la amenaza de la coacción física, o de un aparato administrativo (burocrático) que racionalice todos aspectos de la vida humana, al extremo de limitar la libertad de los individuos ocomprometer la vida de estos. Las experiencias que más tarde –tras la muerte de Weber- se vivieron bajo sistemas totalitarios, como el nazismo alemán y el estalinismo en la Unión Soviética, dejaron enevidencia no sólo uno de los mayores temores weberianos como lo fue "la Jaula deHierro", sino como ésta sirvió a líderes políticos guiados por la ética de las convicciones absolutas, y cuan terriblemente desastroso resultó el uso de la violencia como medio para conseguir fines que se creyeron legítimos, pero que sólo respondían a la voluntad idealista de líderes políticos que nunca se responsabilizaron por las consecuencias de sus actos. En tal sentido, para muchos de los lectores de Weber tras el fin de la Segunda Guerra Mundial, las palabras del alemán resultaron prospectivamente ajustadas a las experiencias acontecidas hacia el término de la primera mitad del siglo XX.

La vigencia del texto de Weber es indiscutida, más aún cuando parece absorber muchos de los actuales cuestionamientos sobre lo que representa y debe representar el Estado y la política como actores resolutivos de los conflictos sociales. Su lectura resulta de particular interés al momento de evaluar el presente escenario de desconfianza hacia elsistema democrático liberal representativo y hacia todo aquello que parezca colindar con el poder político, especialmente en la figura de los políticos, y en el uso institucionalizado de la violencia por parte de la fuerza pública,

permitiéndonos calibrar ideas y comentarios arazón de evaluar con mayor lucidez el actual escenario político nacional y mundial. ¿Qué es la Jaula de Hierro? Es una sociedad radicalmente racionalizada bajo la forma de una burocracia, y si bien sabemos hoy que esta fusión de las burocracias pública y privada se dio históricamente en los casos del nacionalsocialismo y del socialismo soviético. Los niveles de horror que estas formas introdujeron a la memoria de los hombres superan con mucho los peores pronósticos de Weber.

Raymond Aron y la tradición del realismo político

Alessandro Campi

El mundo en el que Raymond Aron (1905-1983) realizó durante décadas su actividad de analista político y comentarista —tan lúcido y agudo que se ganó la hiperbólica fama de "Tucídides del siglo XX"— ya no existe. La tensión Oriente-Occidente y los temores relacionados con la confrontación militar entre Estados Unidos y la Unión Soviética, los grandes debates ideológicos entre los "defensores de la libertad" y los adeptos del "mundo nuevo" socialista, la lucha entre democracia y totalitarismo, la contienda entre partidarios del libre mercado e incondicionales de la planificación... todo esto ya ha pasado a la historia. En el curso de los últimos veinte años han surgido otros problemas, factores de división que han llegado a modificar profundamente la escena política y social del mundo. A raíz de su interés por la actualidad histórica y la historia en curso, parece natural preguntarse: ¿qué pensaría Aron, si siguiese vivo, de la globalización, del desorden geopolítico provocado por el fin del bipolarismo, de las nuevas guerras asimétricas y del terrorismo islámico, de la hegemonía a escala planetaria del "pensamiento único" liberal, de la inmigración y del multiculturalismo, del unilateralismo político-militar de Estados Unidos, de los neoconservadores, de los nuevos horizontes abiertos a la política por la revolución digital?

Resulta complicado imaginar las respuestas que daría Aron ante la actual coyuntura histórico-política. Además sería un error buscar en las páginas del autor —en sus geniales libros de los años sesenta y setenta— la explicación, quizá expresada en forma de profecía, a los complejos cambios que han acompañado a la caída del comunismo, un hecho que, como se

recordará, escapó a la capacidad de previsión de la mayor parte de los observadores y estudiosos. Y es que Aron es un autor que debemos comprender en la historia de la cultura del siglo XX, y a la vez imposible de utilizar en el contexto histórico actual… ¿O todavía tiene algo que decirnos sobre la política contemporánea y, en términos más generales, sobre política?

En realidad, como todo clásico que se precie, Aron llevó a cabo una doble tarea intelectual. Por una parte nos proporcionó una interpretación articulada y magistral de *su* época y, por otra parte, nos dejó en herencia una instrumentación analítica de las claves de lectura de la realidad histórica, de los esquemas de análisis —en resumen, *un método de investigación y de los criterios de opinión política*— bastante útiles para comprender *nuestra* época. La actualidad de Aron, por tanto, reside en el modo con que estudió el universo político, mediante el uso crítico de la razón y el rechazo de cualquier a priori ideológico, "sin ilusiones, sin pesimismo" según su lema; en su intento por conciliar la exigencia de neutralidad y objetividad propia del conocimiento científico con las opciones de valores que sustentan tanto la labor intelectual como la acción política; en la manera en que el estudioso francés trató de incluir todos y cada uno de los acontecimientos políticos en un marco histórico e interpretativo general. Completamente inmerso en la coyuntura y en la actualidad, testigo comprometido y partícipe de las controversias político-ideológicas que caracterizaron la historia del siglo XX, Aron nunca dejó de interrogarse sobre las cuestiones universales y los grandes dilemas intrínsecos desde siempre a la acción política: la dialéctica entre poder y libertad, ser y deber ser, fuerza y derecho, ética individual y moral colectiva.

El método que nos dejó Aron para comprender la realidad de la política puede definirse en sentido lato como "realista". Fue, sin duda, uno de los representantes más particulares del realismo político europeo. Como escribió en una ocasión, su compromiso intelectual siempre tuvo como objetivo "transportar la poesía ideológica a la prosa realista". Su obra científica —concretamente sus estudios sobre la naturaleza del totalitarismo, la teoría de las relaciones internacionales, la evolución de la guerra, las relaciones entre sociedad industrial y democracia (o, mejor aún, sobre la relación entre estructura económico-productiva y régimen político), la composición y articulación de las clases políticas y dirigentes, la dinámica de las ideologías— contribuyó de forma determinante a iluminar las múltiples caras de lo que Schmitt definió, a partir de Hobbes, como el "cristal de la política". De sus investigaciones socio-politológicas Aron logró extraer importantes conocimientos sobre la fenomenología del poder, los mecanismos propios de la acción política y la propia naturaleza de la política. Gracias a su constante relación con los grandes clásicos del pensamiento político de base realista (de Tucídides a Weber, de Maquiavelo a Pareto, de Tocqueville a Clausewitz), Aron desarrolló un esquema muy articulado de interpretación del universo político; no una teoría política sistemática, sino un complejo de análisis, fórmulas y razonamientos que aún hoy posee un gran calado intelectual y científico.

Clasificar a Aron con los mismos criterios utilizados para un realista es sin duda correcto, aunque insuficiente. ¿En qué sentido y en qué medida fue un realista? Como se sabe, el realismo político no representa una escuela de pensamiento homogénea ni una familia intelectual unitaria; más bien es, en primer lugar, un *habitus* mental, una disposición intelectual; al mismo tiempo, no hay duda de que ambiciona ser, ya desde sus formulaciones más antiguas y clásicas, un enfoque de estudio e investigación dotado de una relativa autonomía conceptual y analítica, dirigido a esclarecer, con la objetividad propia de todo saber que aspire a ser científico, las pautas que sigue la política.

Para entender la posición particular que ocupa el estudioso francés en el seno de la tradición del realismo político trataremos de dar respuesta a las siguientes cuestiones: 1) ¿cómo maduró su interés por el estudio objetivo y anti-ideológico de la política?; 2) ¿cómo y en qué medida se relacionó críticamente con la tradición realista?; 3) ¿qué elementos tomó del realismo de los

grandes maestros?; 4) ¿de qué manera contribuyó a actualizar el enfoque realista? Resumiremos, en conclusión, los rasgos más característicos de su forma de indagar y comprender la fenomenología política.

1. El descubrimiento de la política realista

¿Cuándo y motivado por qué impulsos se aproximó Aron al realismo y comenzó a mirar el mundo de la política con ojos desencantados? La respuesta a esta pregunta reside en las palabras con las que, en sus *Memorias*, recordaba las enseñanzas que hicieron mella en su ánimo con motivo de la estancia juvenil en Alemania (en Colonia de 1930 a 1931 y en Berlín de 1931 a 1933), durante el periodo inmediatamente anterior a la toma de poder nazi:

> Por lo que a mí respecta, había superado una etapa de mi educación política, una educación que duraría toda mi existencia. Había entendido y aceptado la política tal y como es, irreducible a la moral. No había vuelto a intentar demostrar mis buenas intenciones con palabras ni firmas. Pensar en la política es pensar en los actores de la misma, es decir, analizar sus decisiones, sus fines, sus medios, su universo mental.

El *descubrimiento de Alemania*, como lo definió en su libro de recuerdos, tuvo lugar en Aron a la par que el *descubrimiento de la política*, que a su vez significó el abandono de sus pasadas ilusiones pacifistas y moralistas —notablemente influidas por el pensamiento de Alain— y la decisión de dedicarse al estudio de los fenómenos políticos sin prejuicios ni esquemas ideológicos preconcebidos. El espectáculo de una democracia parlamentaria en vías de disolución progresiva, atacada por la extrema derecha y la extrema izquierda, la violencia política combinada con el irracionalismo filosófico y la difusión de formas inéditas de culto político, fueron los artífices de su conversión a la política realista, a la observación racional y desencantada de un universo, el político, contradictorio por definición, habitado por el interés y las pulsiones, por el cálculo y la irracionalidad más desenfrenada. Tomando un rumbo típico del pensamiento realista, la ingenuidad y las ilusiones de la juventud dieron paso, bajo los estímulos del mundo real y de una actualidad histórica cargada de dramatismo, al impulso por comprender, por medio de instrumentos de análisis racional, la dinámica propia del verdadero mundo político.

Tras la catástrofe alemana, el otro factor que dio un giro de ciento ochenta grados a la carrera intelectual aroniana fue la Segunda Guerra Mundial, vivida por el estudioso desde su exilio londinense como redactor jefe de *La France Libre*, la revista de la resistencia "gaullista": "La experiencia de Londres —volvemos a las *Memorias*— representó la última etapa de mi educación política […] ya que me acerqué, por primera vez, a los que hacen política" (5). Durante los años transcurridos al otro lado del Canal de la Mancha se va gestando en él la "tentación de la política".

En efecto, durante los inicios de la posguerra Aron cedió "durante un determinado periodo al sueño del servicio de utilidad pública y a la intoxicación política", pero esta decisión nunca se tradujo en un alistamiento orgánico y estable en las filas de algún partido (sólo durante un breve periodo, de 1948 a 1952, militó en el RPF, fundado por el general De Gaulle en noviembre de 1947). De hecho, su ambición secreta —que pronto saldría a la luz—, primero como periodista y después como docente, fue siempre mantenerse libre en el juicio político y en el análisis. Cercano durante gran parte de su vida a las palancas del mando político, Aron nunca fue en realidad un Consejero del Príncipe,como bien demuestra la historia de su relación con el general, una relación marcada por el respeto y los recelos. Aron siempre se mantuvo apartado del ejercicio directo del poder, ya que lo consideraba incompatible con la libertad necesaria para el estudioso de política.

Por tanto, fue entre estos extremos temporales —el inicio de la dictadura de Hitler por una parte y la catástrofe bélica por otro— donde Aron fue afinando su propia actitud realista, madurada mediante la observación en vivo de la lucha política y un conocimiento directo y a nivel interno de

los comportamientos y métodos de los hombres políticos. Una actitud a la que Aron trató de dar, con sus escritos exclusivamente histórico-filosóficos de aquel periodo, una base metodológica y gnoseológica coherente, como nos confirma la lectura de la *Introduction à la philosophie de l'histoire*, publicada en 1938. ¿Cuál es el significado profundo, desde el punto de vista intelectual, de esta obra tan importante, dedicada a los límites del saber histórico y a la crítica conjunta del positivismo y de las filosofías de la historia (de las orientadas al progreso y las caracterizadas por una visión cíclica y mecanicista del devenir)? El propio Aron insistió en repetidas ocasiones sobre las implicaciones propiamente político-filosóficas e histórico- políticas de la *Introduction*, cuyo núcleo se encuentra en la reflexión sobre el significado de la decisión política y las condiciones, históricas y existenciales, en cuyo interior madura la misma. Rebatiendo las críticas de Paul Fauconnet, su examinador durante la lectura de su tesis, presentada en la Sorbona el 18 de marzo de 1938, Aron había dicho a propósito de su trabajo:

"Siendo una teoría del conocimiento histórico, mi libro es al mismo tiempo una introducción a la ciencia política, que invita a renunciar a las abstracciones del moralismo y las ideologías para tratar de determinar el auténtico contenido de las posibles opciones limitadas por la propia realidad".

En las *Memorias*, conservando una mente fría y la distancia crítica necesaria, utilizó expresiones bastante similares para describir la materia y el objetivo de aquella obra juvenil: Más que contribuir a la epistemología del conocimiento histórico, el libro respondía a la intención que confesaba al lector:

"En 1930 decidí estudiar el marxismo para someter mis ideas políticas a una revisión filosófica". El análisis de la causalidad histórica sirvió de fundamento o introducción a una teoría (o mejor dicho a un borrador de teoría) de la acción y la política. *Todo el libro explicaba el modo de pensar político que desde aquel momento hice mío*".

2. Maquiavelismo, pseudorrealismo y "realpolitik"

Para entender el realismo de Aron —un "discípulo liberal de Maquiavelo", como se definió en su época de madurez— es preciso comenzar por su crítica a la tradición realista *clásica*. Aron, de hecho, aceptó sólo en parte y de forma crítica dicha tradición, que desde Maquiavelo y Hobbes llega hasta Morgenthau y los teóricos de la "política de potencia". Concretamente,él siempre se preocupó por distinguir su posición de la de aquellos que, por una mala interpretación de la realidad y de la historia, reducen la política al reino de la fuerza en estado puro, gustan de un comportamiento inmoral y cínico, y se limitan a registrar los hechos por cómo se presentan en su brutal evidencia, acabando por caer en un positivismo monótono y reduciendo la historia a lo meramente natural. En síntesis, la crítica de Aron se puede resumir en estos términos: *el realismo, considerado como el carácter histórico del hombre y, por tanto, de la política, contrasta con el naturalismo, con el positivismo y con cualquier concepción conservadora y determinista de la experiencia humana y de la historia*. Como adepto de la política experimental, en sus páginas siempre censuró lo que, en ocasiones, definía como "realismo ingenuo", "realismo integral", "realismo cínico", o simplemente "pseudorrealismo" y "falso realismo".

Su crítica —propia de un realista— al realismo se desarrolla, con diversa intensidad y con diferentes modalidades argumentativas, por lo menos en tres momentos de su producción intelectual: a) en la *Introduction* de 1938; b) en los escritos sobre el "maquiavelismo" del bienio 1938-1940, estrechamente relacionados con su análisis del totalitarismo y de las "religiones seculares"; c) en los estudios de política i n t e rnacional de los años sesenta, sobre todo en *Paz y guerra entre las naciones* de 1962. Veámoslos de cerca brevemente.

En las últimas páginas de la *Introduction* —concretamente en el párrafo "El hombre en la historia: decisión y acción": IV. 3. I.— Aron critica las posiciones filosóficas que pretenden negar la *historicidad* de la política. Entre ellas, además del *cientificismo* y el *racionalismo*, el autor señala también el

pseudorrealismo, es decir, la posición de aquellos que "pretenden basarse en la experiencia histórica, en normas fragmentarias o en necesidades eternas", de aquellos, sigue escribiendo Aron, que "subordinan el porvenir a un pasado menos conocido que reconstruido, sombra de su escepticismo, imagen de su propia resignación". La *política histórica* que Aron tiene en mente es diferente a la que suele ser propia de unas determinadas ideas conservadoras y reaccionarias (el estudioso cita explícitamente a Maurras), que funda sus observaciones en las lecciones de la historia y el valor de la tradición, acabando por caer en el fatalismo del "siempre igual". La política es acción, y la acción tiene siempre un carácter histórico y contingente. El verdadero realismo no es aquel que somete la conducta política a pautas genéricas de tipo histórico, a un pasado inmutable y siempre dispuesto a r e p e t i rs e , sino el que ve en la política "el arte de las decisiones sin retorno y los planes elaborados", una apuesta de futuro que se ignora, realizada a partir de una herencia histórica y de la certeza de que cada comportamiento es parte de un movimiento histórico general. Según Aron, e l único modo de evitar el pesimismo histórico de autores como Pareto es, por tanto, "restituir su condición histórica a lo real".

Precisamente Pareto es el protagonista —en el sentido negativo— de *Machiavel et les tyrannies modernes*, ensayos escritos justamente antes de la guerra, entre 1938 y mayo de 1940, y que no vieron la luz hasta 1993. En ellos Aron, utilizando formas de reconocimiento basadas en la concepción realista de la política y del poder elaborada por Maquiavelo, toma partido contra el "maquiavelismo": contra el que ya aparecía implícito en las páginas del escritor florentino, partidario de un pragmatismo político inspirado en una visión demasiado pesimista de la naturaleza humana, pero sobre todo contra el maquiavelismo practicado por los regímenes tiránicos del siglo XX y apoyado, a nivel teórico, por el autor del *Tratado de sociología.* ¿Qué se debe entender por "maquiavelismo" en su versión moderna? Esencialmente una técnica de poder y conquista imperial, un instrumento de manipulación y propaganda, un modo inmoral y totalmente instrumental de entender la lucha política. Para Aron, el maquiavelismo es una forma degenerada y patológica de realismo, en la cual el pesimismo se reduce al cinismo, el escepticismo al rechazo de todo tipo de moral, la supremacía de la política a la absolutización de la misma y la propia política al puro dominio de una facción. Más que una metodología de análisis o una teoría de la acción política, basada en la experiencia y la historia, este tipo de realismo es en realidad una filosofía de la historia, fundada en una concepción "empobrecida" y simplicista de la existencia y la política, así como en el siguiente trinomio: violencia, astucia y propaganda. Si la apariencia de estas páginas, fuertemente condicionadas por el particular clima histórico en el que fueron concebidas, es la de una toma de distancia desde la ciencia política de los realistas, la sustancia, por el contrario, queda representada por el intento de distinguir el auténtico realismo, aquel que, partiendo de la evidencia de los hechos, no se rinde ante ellos ni descuida los fines, del pseudorrealismo, el de tipo "cínico" o "integral", como lo define el intelectual en varias ocasiones a lo largo del texto. En este sentido, resulta significativo el interrogante que plantea Aron: "¿Quedará aún sitio para una doctrina realista que no se abandone al cinismo, para un restablecimiento del equilibrio social y la reafirmación de una *élite* autorizada, sin los excesos del autoritarismo, sin el ascenso de regímenes bárbaros y del terror de maleantes astutos y violentos organizados técnicamente?". Una pregunta que parece, desde varios puntos de vista, un auténtico programa de trabajo.

El tercer enfrentamiento crítico de Aron con la tradición del realismo, por el contrario, ataňía a la *Realpolitik* estadounidense, concretamente a la obra de Hans J. Morgenthau. El realismo de este último, aplicado al estudio de las relaciones internacionales, se articula en torno a tres puntos principales: a) el interés nacional, considerado como permanente e inmutable, es el principal referente de la conducta de los Estados en la escena internacional; b) la conducta política internacional no ha de

reflejar las motivaciones ideológicas ni las concepciones subjetivas de los actores políticos; c) la política entre Estados es, básicamente, una lucha por la potencia. Tres asuntos que Aron, desde una posición de realismo "heterodoxo", afronta y pone en tela de juicio. Para empezar, el interés nacional, si consideramos todos los elementos que lo componen, ideales y materiales, históricos y culturales, no es en absoluto constante ni siempre igual a sí mismo; de ello se deduce que las ideologías ejercen una influencia no irrelevante sobre la conducta político-diplomática de los Estados; por último, no es sólo la *potencia* lo que determina, a nivel internacional, la acción de los hombres políticos y el comportamiento de las unidades soberanas, a lo sumo será la *prudencia*, basada en el cálculo de las fuerzas y la valoración de las contingencias.

"Es auténtico realismo, escribe Aron, el que tiene en cuenta toda la realidad, el que dicta la conducta diplomático-estratégica que debe adaptarse no ya al retrato retocado que sería la política internacional si los hombres de estado fuesen sabios en su egoísmo, sino a quien es, con las pasiones, locuras, ideas y violencias propias de los tiempos".

El realismo respaldado por Aron no aspira a la simple búsqueda de la máxima potencia ni a la seguridad absoluta, en el interior de un marco diplomático ideal y totalmente racional, sino que deriva *de la moral de la sabiduría*, expuesta por él en estos términos:

"La única moral que supera a la moral del combate y de la fuerza es una moral a la que yo llamaría moral de la sabiduría, que se esfuerza no sólo por tener en consideración todas las particularidades concretas de cada caso concreto, sino también por no descuidar ninguno de los argumentos de principio y de oportunidad, por no olvidar ni la relación de las fuerzas ni la voluntad de los pueblos".

La *power politic*, la idea de una política orientada únicamente a la potencia, no sólo debilita la política internacional, sino que corre peligro de falsear el significado general de la política, que, escribe Aron, "es sin duda lucha entre individuos y grupos por acceder a los puestos de mando y repartirse unos bienes escasos, pero es además al mismo tiempo la búsqueda del orden equitativo".

3. sobre la impronta de la tradición realista

Una vez aclarada la actitud crítica que Aron mostró frente a la tradición realista (o mejor, frente a algunas expresiones de la misma) en varias ocasiones, se trata de ver ahora, esquemáticamente, cuáles son los puntos que el intelectual tomó de los maestros clásicos y modernos del realismo, incorporándolos a su propia perspectiva de "maquiavelismo moderado". Probemos a enumerarlos:

1) *La conexión política-antropología*, es decir, la idea de que el estudio y la comprensión de la política no puede prescindir de una determinada visión del hombre y la existencia humana. En el caso de Aron se puede hablar, como fundamento de su idea de una *política histórica* y de su visión de la acción política, de un tipo de *antropología de la libertad,* basada en una concepción histórico-existencial del individuo y sus relaciones sociales. Los enunciados principales de tal antropología aparecen expuestos en los párrafos finales de la citada *Introduction à la philosophie de l'histoire*, resumidos en la célebre fórmula: *L'homme est dans l'histoire; l'homme est historique; l'homme est histoire*. Es en estas páginas, como recordará el propio Aron en las *Memorias*, donde se desarrolla su idea del hombre, la de un "hombre que se esfuerza, que se hace a sí mismo juzgando el espíritu objetivo que ha interiorizado, que decide por sí solo tratando de adecuar su entorno a las decisiones que toma", la de individuo capaz de integrar "en su propio yo básico la historia que lleva consigo y que se convierte en suya". En términos más generales, Aron cree en la existencia de una naturaleza humana destinada a permanecer inalterable en el tiempo en sus rasgos esenciales, en la existencia de "pulsiones humanas" fuertemente arraigadas de las que depende el carácter inestable y perennemente dinámico de las instituciones políticas, así

como la naturaleza agonística y conflictiva de la propia política:

> “Yo no creo tampoco en una transformación fundamental de la naturaleza del hombre (...). Las bases fundamentales de la coexistencia de los hombtres en sociedad, es decir, los problemas formales de orden social y orden político, permanecen en el fondo, inalterados. Y si tal es el caso, h ay una posibilidad de regímenes buenos o malos, es decir, mejores o menos buenos, hay una posibilidad, en fases excepcionales, de equilibrio satisfactorio. Pero no hay posibilidad de concebir el fin de las luchas de los hombres entre ellos, es decir, esta especie de estabilización de orden político y social que es el sueño de los que creen en el fin de la Historia”.

2) *La autonomía (y relativa supremacía) de la política* frente a las demás esferas de actividad humana. Esta es una enseñanza que Aron ha tomado, incluso antes que de Tocqueville y Montesquieu, dos de los autores que más influencia ejercieron sobre él y a los que más afín se sintió, en lo intelectual y en lo espiritual, directamente de Tucídides, el padre por antonomasia del realismo político. En el ensayo *Thucydide et le récit historique*, publicado por primera vez en inglés en 1960, Aron vio en el historiador y estratega griego al primer teórico de la autonomía del orden político, de lo irreductible de la política a la economía. Sociólogo por filiación académica, estudioso y teórico de la sociedad industrial, siempre sostuvo la hegemonía del orden político respecto a la organización social y la estructura económica. A esta primacía de la política, que Aron siempre entendió en un sentido relativo y parcial, y no como una supremacía causal o una forma de determinación unilateral, el erudito asignó también un sentido humano y existencial: “En lo que atañe al hombre, la política es más importante que la economía, digamos que, por definición, debido a que la política concierne más directamente al sentido de la existencia en sí”. Así, Aron hizo suyo el precepto realista que ve en la política no sólo una realidad perenne e insoslayable, sino el punto cardinal de toda convivencia humana.

3) *La crítica a la ideología y la polémica suscitada en torno al utopismo político*. La desmitificación de las ideologías y creencias políticas, entendidas como instrumentos de manipulación y movilización en las manos de los líderes políticos, es quizá uno de los rasgos más significativos de una visión auténticamente realista de la política y el poder. También Aron, como el realista pragmático y enemigo de las ilusiones que siempre fue, contribuyó a desvelar y poner al desnudo, mediante el ejercicio crítico de la inteligencia y el recurso al arma de la razón, las construcciones intelectuales y los artífices verbales con los que los intelectuales (de derecha y de izquierda) y los políticos (de derecha y de izquierda) suelen justificar, haciéndolas pasar por objetivas y orientadas al bien común, sus preferencias políticas, intereses subjetivos y visiones personales del mundo.

4) *La perennidad histórica del poder*, que Aron, aunque liberal, siempre reconoció y aceptó junto a los corolarios que derivan de la misma: el pilar asimétrico del poder y su tendencia fisiológica a la expansión. Realista y liberal, Aron consideró necesaria históricamente la dialéctica del *poder* y la *libertad*: el primero debe verse como dato permanente de la política, como atributo persistente de todo orden político-social; la segunda, considerada como rasgo relevante y necesario de la naturaleza humana, y como máximo factor de riesgo de cualquier conflicto político.

5) *Lo inevitable de la clase política*. Muy próximo en esto a l elitismo del siglo XX (Mosca, Pareto, Michels), Aron identificó en las modalidades de selección y organización de la clase política el elemento diferenciador y cualificador, desde el punto de vista de la estructura social y de la fórmula constitucional, de los diversos regímenes políticos, todos ellos marcados, sin distinción, por la oposición gobernantes / gobernados.

6) *La naturaleza intrínsecamente polémica y conflictiva de la política*. Como buen realista, Aron no olvidó indagar, en el marco de una visión agonal de la acción política, por una parte las tensiones y conflictos (a menudo violentos) presentes en toda comunidad

política, y por otra la dialéctica permanente entre paz y guerra intrínseca a cualquier sistema de relaciones entre unidades políticas soberanas. "En política, quien no tiene enemigos se desprecia a sí mismo", escribió Aron con una fórmula que no habría desagradado a Carl Schmitt.

7) *La conexión entre acción política y decisión*, esta última descifrada en el marco de la situación histórica, compleja por definición, en el interior de la cual madura la decisión del político, se concreta y genera sus propias consecuencias. El estudioso francés percibió muy bien el sentido existencial, histórico y vital intrínseco a la decisión, punto supremo de toda acción política: "La decisión política, histórica, es también la decisión de cada uno sobre sí mismo".

8) *El rechazo al formalismo*, típico del enfoque jurídico de la fenomenología política y el estudio de los regímenes. En realidad, como escribió una vez Aron, "La auténtica naturaleza de un sistema constitucional sólo puede (…) entenderse teniendo en cuenta a los hombres que hacen que funcione en la realidad".

4. Hacia un nuevo realismo

Una vez considerada su deuda para con la tradición clásica del realismo, es el momento de identificar (como siempre, brevemente y por puntos) los elementos más característicos del realismo aroniano.

1) Empecemos por la clásica separación entre política y moral, frente a la cual Aron, sobre todo en sus estudios dedicados a la política internacional, adoptó una postura problemática y en absoluto convencional. A su juicio, la distinción entre política y moral, elemento siempre presente en el realismo a partir de Maquiavelo, no presenta en realidad un valor absoluto, sino que posee una utilidad práctica, metodológica y cognoscitiva, es decir, que sirve para imprimir rigor a la investigación y evitar que el juicio moral (subjetivo por definición) interfiera con el análisis. Sobre todo, el análisis no puede tomarse como pretexto de un falso e imposible neutralismo ni del rechazo a medir las implicaciones éticas propias de todo comportamiento político. En realidad, nada impide la deducción de preceptos normativos y enseñanzas morales a partir de la observación empírica. Por supuesto, el realista puede ser un idealista, es decir, un hombre de principios, con su propia moral y una visión precisa de los deberes y responsabilidades intrínsecos a la acción política. La ideología opuesta al realismo no es el idealismo, sino el irrealismo, o la negación, debida a la ceguera intelectual o al adormecimiento ideológico, de la realidad histórica y sus contradicciones vitales.

2) Con su obra, Aron contribuyó a eliminar la hipoteca conservadora, e incluso reaccionaria, que siempre había pesado sobre la tradición del realismo político. La conversión de grandes conservadores del pasado —de Burke a Gaetano Mosca— a campeones del realismo es un hecho. La coincidencia del realismo *tout court* con la salvaguarda del *statu quo* y con la defensa del orden establecido es una falsedad que debe demostrarse. En todo caso lo cierto es lo contrario, lo que sucederá cuando se conciba el significado quizá más auténtico del realismo. Esta no es la doctrina que justifica el orden establecido, la anti-ideología de los hombres de poder, sino más bien, intrínsecamente, una forma de crítica del poder constituido, sea cual sea. Su palabra de orden es mistificar, retirar el velo, ir más allá de la apariencia de los hechos, mostrar la incoherencia de las doctrinas. Es por tanto una teoría crítica, y como tal "subversiva" y "desacralizadora" para con cualquier régimen, ideología y modelo de organización política. Es posible que fuera precisamente este conocimiento el que alejó a Aron de las filas del poder, el que impidió que abrazara una causa de partido, el que le animó a mantener siempre una cierta distancia crítica frente al poder establecido y sus representantes.

3) Crítico con el positivismo, Aron nunca aceptó la idea de que el realismo pudiera equivaler a la aceptación pasiva de las leyes eternas de la política, en caso de que éstas existan realmente y puedan por tanto convertirse en objeto de descubrimiento y análisis racional, sometidas al mismo rasero que las leyes de la naturaleza. Su crítica al "maquiavelismo"

—entendido como realismo deteriorado— tuvo como punto de partida el rechazo a una visión estática y naturalista de la política. El realismo, en rigor, mide la fuerza cognoscitiva de cada uno en la historia, en el análisis de los cambios producidos, siguiendo un determinado orden, en la escena política, sabiendo renunciar, en su caso, a las creencias consolidadas.

4) Aron rechazó la comprensión de la conducta política, individual y colectiva, basada en el cálculo utilitario y en el concepto (más problemático en política que en economía) de "interés". En el marco de una concepción anti-reduccionista y plurifactorial del comportamiento social, Aron siempre concedió una gran importancia a los valores, creencias e ideologías, evitando así la reclusión en una forma de determinismo vulgar, de monocausalismo.

5) Nuestro intelectual actualizó la relación, decisiva desde el punto de vista del realismo, entre política e historia. Para el realista, esta última supone una especie de laboratorio de pruebas, el instrumento con el cual verificar cómo tienden a representarse ciertos comportamientos, ciertas modalidades de acción política, pero —y éste es el elemento decisivo— siempre dentro de un marco histórico dinámico y en movimiento por definición. Para saciar nuestra sed de conocimientos, según Aron, el realismo siempre ha de mantener viva una fuerte "conciencia histórica" y no resolverse en una forma de idolatría de la historia, una aceptación del pasado como tal.

6) También fue decisiva su crítica a la voluntad de potencia propia de un cierto realismo, a la que opuso, sobre todo en el campo de la política internacional, la virtud de la prudencia y la moral de la sabiduría.

7) En varias ocasiones, Aron afinó la perspectiva realista colocándose, en cuanto al análisis, en el punto de vista del hombre de gobierno, aquel que hace política *decidiendo* y eligiendo entre diversas opciones, siempre rodeado de vínculos y compatibilidades. Sin duda, el realismo no puede dejar de lado al hombre político, implicado en los dilemas de la decisión y la elección: "El hombre de acción se enfrenta a un desorden que lucha por ordenar".

5. Conclusiones

El realismo aroniano puede definirse como un "realismo histórico-crítico", una forma de "maquiavelismo moderado".

Uno de sus méritos intelectuales fue el de liberar al realismo político de una cierta monotonía metodológica y otorgarle un carácter problemático, realmente a la altura de las transformaciones experimentadas por la política no en su esencia, sino en sus formas de manifestación en la historia. Aron convirtió en obsoleto el cliché que somete el realismo a la voluntad de potencia, a una concepción darwiniana del ser humano y las relaciones políticas, al culto a la fuerza y a una visión conservadora y estática de la historia y las relaciones sociales. Lo cierto es que el realismo no tiene nada que ver con el cinismo, con el relativismo de los valores ni tampoco con la complacencia nihilista de quien ve el mundo siempre igual a sí mismo.

El realista trabaja siempre sobre los hechos, y en consecuencia sobre las contingencias de la historia, reflexionando y evaluando a partir de lo concreto de cada caso histórico en una especie de eterno reto intelectual y científico.

El realista es tal por estar convencido de que la realidad política puede cambiarse, pero sólo una vez que se haya comprendido en su lógica y naturaleza.

Por tanto, el gran mérito de Aron fue la adaptación de los preceptos y esquemas de análisis típicos de la tradición realista a la complejidad de la política contemporánea. Esa adaptación no sólo permitió al estudioso francés obtener un conocimiento articulado y profundo del mundo político, sino que además, como él mismo afirmó en una ocasión, le proporcionó una enorme alegría intelectual,la que alcanza a todo aquel que se ocupe de política en clave científica "consciente de haber disipado las nubes y acercado lo verdadero".

El criterio amigo-enemigo en Carl Schmitt

El concepto de lo político como una noción ubicua y desterritorializada

María Concepción Delgado Parra

I. La *persecución* de 'lo político' en Schmitt y la deconstrucción del espacio liberal

La historia de la modernidad ha sido representada por Schmitt como una tragedia; la considera una época de decadencia y de ruina, como el momento en que lo político se desdibuja frustrando la promesa del orden. Así, la valentía de su miedo, como señala Derrida, hizo que descubriera la fragilidad de las estructuras liberales, dotándonos con ello de elementos en contra de la 'despolitización', "Como si el miedo de ver venir lo que viene efectivamente hubiese agudizado la mirada de este centinela asediado". En su obra es posible distinguir una aguda preocupación por la desaparición de lo político y, en su afán de persecución, por recuperarlo, nos hereda un modelo que permite imaginar nuevas formas de identificación y sobrevivencia de lo político.

El planteamiento teórico de Carl Schmitt inevitablemente obliga a volver la mirada hacia la historia y reflexionar sobre la función que ha tenido el Estado en relación con lo político. Hasta antes de la aparición del liberalismo en el siglo XIX, lo político se había podido explicar a partir de su relación con el Estado. Desde el punto de vista de la jurisprudencia, mientras el Estado y sus instituciones estuvieron constituidos como algo firme, lógico y natural, pudo mantener el monopolio de lo político. Con el surgimiento de las democracias parlamentarias liberales se inició un proceso de contaminación recíproca entre el Estado y la sociedad civil, sus fronteras se volvieron borrosas y lo político dejó de formar parte exclusivamente de la esfera del Estado. Algunas instancias estatales se volvieron sociales y visceversa, "los ámbitos 'neutrales' –religión, cultura, educación, economía–, dejaron de ser naturales en el sentido de no estatales y no políticos". En este proceso surgió el Estado Total con sus intentos de abarcarlo todo: Estado y sociedad. Estos sucesos fueron eliminando la posibilidad de lo político al desdibujar la relación de oposición que permitía su existencia. El 'desplazamiento borroso' de lo político comienza a darse a partir del siglo XVIII con el Estado Absolutista, pasando por el Estado Natural (no intervencionista) del siglo XIX, hasta llegar al Estado Total del siglo XX. En este sentido, el liberalismo es señalado por Schmitt como el que impide la distinción y la existencia de lo político, al volver 'porosas' las fronteras que existían entre el Estado y la sociedad, además de intentar disolver la oposición amigo-enemigo al reducir a este último, a ser un simple competidor del mercado y un oponente en la discusión.

Al tocar su fin la época de la estatalidad, se vuelve imprescindible re-conocer el concepto de lo político que había sido circunscrito al Estado y desentrañar tanto el lugar donde aparece como los nuevos vínculos que establece. El concepto sobrevive, lo que cambia es su ubicación. Tal vez por esta razón Schmitt inicia su persecución con el siguiente enunciado: "El concepto de Estado presupone el de político." Esta afirmación sugiere que lo político no presupone necesariamente el concepto de Estado, por lo que ello implicaría que, aunque en algunos momentos de la historia ha formado parte únicamente del terreno del Estado, puede sobrevivir fuera de él.

Esto muestra una primera definición de lo político como una decisión constitutiva y polémica. Constitutiva porque su nueva forma exige la configuración infinita de los pueblos alrededor de una identidad (en la esfera pública), para oponerse y construirse frente a otros pueblos; y, polémica, porque en ella se establece una agrupación, dentro y fuera de las arenas estatales, con vistas a un antagonismo concreto entre amigos y enemigos que se manifiesta en una relación

de hostilidad. Lo político deja de ser monopolio del Estado. En este proceso de dislocación de lo político-estatal se observa un salto de la estructura cerrada a una no cerrada en la que se ubica un centro que no escapa al juego infinito de las diferencias. Lo político, paradójicamente, estará dentro del terreno institucional del Estado pero también fuera de él.

De esta manera Schmitt plantea que "Se puede llegar a una definición conceptual de lo político sólo mediante el descubrimiento y la fijación de las categorías específicamente políticas. Lo político tiene, en efecto, sus propios criterios que actúan de manera peculiar frente a diversas áreas concretas, relativamente independientes, del pensamiento y de la acción humana, en especial del sector moral, estético y económico. Lo político debe por esto contener y alguna distinción de fondo a la cual pueda ser remitido todo el actuar político en sentido específico. Admitamos que en el plano moral las distinciones de fondo sean bueno y malo; en el estético, belleza y fealdad; en el económico, útil y dañino o bien rentable y no rentable. El problema es entonces si existe un simple criterio de lo político, y dónde reside; una distinción específica, aunque no del mismo tipo que las distinciones precedentes, sino más bien independiente de ellas, autónoma y válida de por sí".

Señalo de manera total esta cita porque considero que de aquí se desprenden varias cuestiones que permiten identificar en Schmitt la articulación del concepto de lo político. Cuando subraya la necesidad de descubrir y fijar las categorías específicamente políticas, está apuntando en su planteamiento un criterio de decisión y, por consecuencia, un criterio de discriminación. Si estos criterios corresponden a formas concretas y peculiares que actúan de manera relativamente independiente de otras acciones humanas, significa que están construidos de manera *a priori* con el fin de alejarlos de toda impureza. De ahí concluye que la distinción específica, aquella a la que pueden reducirse todas las acciones y motivos políticos, es la distinción *amigo-enemigo*[. Esta distinción, que se configura como la esencia de lo político, permite identificarlo a partir de un criterio y no como una definición exhaustiva. Sugiere también que es un concepto polémico y no estático, y que su relación con otras oposiciones ya existentes –bueno y malo, belleza y fealdad, o beneficio y perjuicio–, también es cambiante. Lo político no visto como algo que se ubica en un espacio espefíco, sino en relación con la oposición amigo-enemigo. La verdadera especificidad de lo político está dada por el hecho de que no se funda en ninguna otra distinción y tampoco puede reducirse a ninguna de ellas.

Al hablar de un concepto y no de un cuerpo específico, histórico, Schmitt sumerge a lo político en el tiempo y en las circunstancias dándole vida. Rompe los esquemas de ubicación fijos. Abandona la totalidad racionalizadora en la que lo político estaba referido al monopolio del Estado, a un centro. Al definir el criterio amigo-enemigo como la esencia de lo político, lo 'fija en el movimiento'. Lo político sale y a su vez permanece en el espacio institucional de la política, aparece la doble inscripción de lo político. La idea abstracta de 'distinción' se disuelve, para reaparecer constantemente en relaciones diferentes.

II. El criterio amigo-enemigo como distinción específica del concepto de "lo político"

El criterio amigo-enemigo, planteado por Schmitt como una expresión de la necesidad de diferenciación, conlleva un sentido de afirmación de sí mismo (nosotros), frente al otro (ellos). Así pues, es posible observar el contenido positivo de la relación amigo-enemigo como conciencia de la igualdad y de la otredad, la cual se define marcando al grupo entre los que se distinguen de los otros con base en ciertos referentes. La diferencia *nosotros-ellos* establece un principio de oposición y complementariedad. La percepción que un grupo desarrolla de sí mismo en relación con los otros es un elemento que al mismo tiempo que lo cohesiona, lo distingue. La posibilidad de reconocer al enemigo implica la identificación de un proyecto político que genera un sentimiento de pertenencia. Pero,

ni la identificación con/del enemigo, ni el sentimiento de pertenencia, ni la misma posibilidad de la guerra que le dan vida a la relación amigo-enemigo son inmutables. Antes bien, se encuentran sometidos a variaciones continuas, es decir, no están definidos de una vez y para siempre.

Schmitt argumenta que la esencia de lo político no puede ser reducida a la enemistad pura y simple, sino a la posibilidad de *distinguir* entre el amigo y el enemigo. El enemigo no puede pensarse en términos de cualquier competidor o adversario, como lo planteaba el liberalismo, ni tampoco como el adversario privado (*inimicus*). La oposición o antagonismo de la relación *amigo-enemigo* se establece *si y sólo si* el enemigo es considerado público (*hostis*). "Enemigo es sólo un conjunto de hombres que siquiera eventualmente, de acuerdo con una posibilidad real se opone *combativamente* a otro conjunto análogo. Sólo es enemigo el enemigo *público*, pues todo cuanto hace referencia a un conjunto tal de personas, o en términos más precisos a un pueblo entero, adquiere *eo ipso* carácter público".

El término 'eventualidad' remite a la posibilidad latente de la guerra que aún antes de iniciar ya está presente en la relación remarcar el concepto de *analogía* como condición fundamental entre los dos grupos que se oponen, es posible pensar que el hermano es el que se revela como el enemigo. Por último, si como señala Derrida, el enemigo está en casa, en la familiaridad del propio hogar, se puede adivinar la presencia y la acción del enemigo, ya que se constituye como la proyección y el espejo del propio amigo, incluso es más que su sombra: no hay representación, es real, está aquí y ahora, se puede identificar y nombrar. Pero si ambos se albergan en la misma casa significa que 'aprendieron a convivir', y la hostilidad que definía la relación entre ellos de pronto desapareció cuando el enemigo decidió marcharse. Ahora solamente está presente en la memoria, se recuerda, se añora y se habla de él. Cuando Schmitt habla del grado máximo de intensidad de unión o separación entre el amigo y el enemigo está exigiendo el regreso del enemigo, lo nombra para traerlo nuevamente a casa y de esta manera re-abrir el espacio de la hostilidad que reclama ambas presencias. El amigo y el enemigo están aterrados en la soledad, uno apela al otro, sin olvidar nunca que la llegada del otro puede también ser peligrosa.

Hay un enorme parecido entre el amigo y el enemigo; son hermanos, gemelos y, sin embargo, también subyace en ellos una esencia que los hace existencialmente distintos en un sentido particularmente intensivo: '¿quién decide por quién?' Responder a esta pregunta es lo que los lleva, quizás, al punto más extremo de su relación ya que se podría generar un conflicto. ¿Existe alguien, fuera de ellos, que pueda intervenir en la decisión del conflicto? Schmitt responde a esta cuestión diciendo que sólo es posible intervenir en la medida en que se toma partido por uno o por otro, cuando el tercero se convierte en amigo o enemigo. De ahí que el conflicto sólo pueda ser resuelto por los implicados, pues sólo a ellos les corresponde decidir si permiten su domesticación o visceversa como una forma de proteger su forma esencial de vida. Sin embargo, este punto de vista de Schmitt se verá modificado cuando aborda el término de *neutralidad* como se verá más adelante.

El criterio amigo-enemigo implica la autonomía de la oposición y se concibe en relación a cualquier otra dotada de consistencia propia. Esto muestra el rasgo específico y polémico de lo político. Es posible amar al enemigo en la esfera privada y en la esfera pública desarrollar el antagonismo político más intenso hasta el extremo de la guerra. Schmitt hace una importante distinción con respecto a la guerra, dentro del criterio amigo-enemigo. La guerra es una lucha entre dos unidades organizadas y la guerra civil es la lucha dentro de una unidad organizada. La finalidad de la lucha, lo esencial en el concepto del armamento es que se trata de producir la muerte física de las personas. De esta manera, la esencia de la oposición amigo-enemigo la explica a partir de la intensidad máxima de su relación, la esencia de la lucha, no es la competencia, ni la discusión, sino la posibilidad de la muerte física. La guerra procede de la enemistad y tiene que existir como posibilidad efectiva

para que se pueda distinguir al enemigo. En este sentido, la guerra no es entendida por Schmitt como la extensión pura de la política por otros medios como señalaba Clausewitz, sino como el presupuesto presente que determina el pensamiento y la acción. Sin embargo sí hay un punto de coincidencia en ambos autores cuando afirman que la finalidad de la guerra no es anular al enemigo, sino desarmarlo, domesticarlo, para que se rinda ante el opositor en la relación.

La domesticación no obliga a la neutralidad con el otro, ya que como señala Schmitt, "Si sobre la tierra no hubiese más que neutralidad, no sólo se habría terminado la guerra sino que se habría acabado la neutralidad misma, del mismo modo que desaparecería cualquier política [...] Lo decisivo es pues siempre y sólo la posibilidad de este caso decisivo, el de la lucha real, así como la decisión de si se da o no se da ese caso.. La oposición amigo-enemigo no tiene pues, como fundamento, la neutralidad, sino la posibilidad del enfrentamiento, lo que hace excepcional la oposición amigo-enemigo es la posibilidad particularmente decisiva que pone al descubierto el núcleo de las cosas. Y justamente, es esta referencia a la posibilidad extrema de la vida la que hace posible la existencia de lo político. Es por esta razón que no se puede pensar en la neutralidad como el fin último del hombre ya que esto significaría la pacificación y la desaparición de lo político. El fenómeno político sólo se dará en la medida en que se agrupen amigos y enemigos, independientemente de las consecuencias extrañas que esto pueda generar, "La guerra como el medio político extremo revela la posibilidad de esta distinción entre amigo-enemigo que subyace a toda forma de representarse lo político".

Para concluir este apartado es necesario plantear dos preguntas, ¿por qué Schmitt elige la distinción amigo-enemigo, en los términos planteados anteriormente, si la vida y la muerte son fenómenos individuales? ¿Será, tal vez, que la distinción amigo-enemigo permite crear un imaginario colectivo en términos de vida y muerte? Luego, entonces, si el único sentido de la pasión son los eternos modificables, como dice Maffesoli, la vida y la muerte del imaginario colectivo se inscriben en el ámbito de la pasión. La *distinción* amigo-enemigo tiene en sus extremos la *distinción* entre la vida y la muerte.

III. Desaparición del espacio certero de lo político

La argumentación realizada en los apartados anteriores permite vislumbrar algunos elementos que conducen a la idea de la noción de ubicuidad y desterritorialización de lo político. Al construir Schmitt el criterio amigo-enemigo como forma esencial del concepto de lo político y desentrañar lo político del terreno estatal, permite abandonar la idea de referir lo político únicamente a las arenas institucionales. Si lo político ha dejado de referirse a un espacio para ubicarse en una relación de oposición, significa que toda relación está sujeta a ser politizable, con lo cual lo político adquiere las características de estar presente en varios sitios a la vez y de habitar en diversos territorios.

Schmitt permite imaginar una nueva forma de pensar lo político al plantear que el rasgo que lo distingue es la relación de oposición amigo-enemigo, sin límite asignable, sin tierra segura y tranquilizadora. Tal vez pueda ubicarse en un mundo que ya no puede mantenerse unido, que se disloca, que ya no se cierra y que está más cercano a la incertidumbre, al caos y a la contingencia. Un mundo al cual se pertenece sin pertenecerle.

IV. ¿Anulación del otro, anulación de lo político?

Para Schmitt lo político no existiría sin la figura del enemigo y sin la posibilidad determinada de una verdadera guerra. La desaparición del enemigo marcaría el comienzo de la despolitización, el fin de lo político. Perder al enemigo no significaría reconciliación o progreso y mucho menos recuperación de la paz o de la fraternidad humana, sino por el contrario, traería consigo la violencia desterritorializada y ubicua. El enemigo permite la identificación de la violencia, el reconocimiento del peligro y por lo tanto la posibilidad de la defensa, de la protección y de la tranquilidad. El

reconocimiento del otro, del extranjero, del enemigo, permite la construcción de la identidad política.

En el criterio amigo-enemigo, Schmitt reconoce implícitamente que la construcción del enemigo es fundamental para la reproducción histórica, cultural y moral del amigo y de su sentido peculiar del mundo, del centro, del conocimiento, del poder. Reconoce el hecho de que nombrar es poseer y domesticar es extender el dominio. El amigo está dispuesto a reconocer las diferencias del enemigo en la medida en que permanezcan dentro de su dominio, de su conocimiento y de su control.

Este ensayo oscila entre 'lo que es' y el 'como si' de lo político, pero si como señala Schmitt, el concepto de Estado presupone el de político y la existencia de lo político tiene su esencia en la relación amigo-enemigo, ambas cuestiones se vuelven polémicas y contradictorias. Si por un lado lo político ha existido en el liberalismo, a pesar de haberle abierto la puerta al enemigo para despedirlo de casa y a cambio darle la bienvenida al 'discutidor-competidor', sugiere que puede existir fuera del estricto ámbito del estado; apelando a la propuesta de Schmitt, hay que re-pensarlo de otra manera en el marco de lo que lo distingue: la ubicuidad y la desterritorialización. Por el otro, la idea de ubicar a lo político en la relación amigo-enemigo y no en un espacio, conduce a la conclusión de que lo político es el resultado de un imaginario colectivo que lo ha visto morir y a su vez lo ha revivido a lo largo de la historia; todo el tiempo lo reconstruye a partir de la idea de que el hombre tiene que atravesar y restaurar, parte a parte, la existencia y la carne. Es decir, lo político, como el concepto que a fuerza de morir, ha acabado ganando una inmortalidad real.

El realismo político

A propósito de *La esencia de lo político*, de Julien Freund

Felipe Giménez Pérez

1. La esencia de lo político. Introducción

Hay toda una venerable corriente filosófico-política en Occidente que considera que lo más importante que hay que considerar en el análisis y conocimiento de lo político es la cuestión del poder político y que en vez de considerar el deber ser de la política como lo fundamental, considera el ser de la política desde una perspectiva objetiva y realista. No considera lo político desde la ética, sino desde la política misma tal y como es. Se cuida mucho de ser edificante y moralista. Se trata del realismo político. Con célebres teóricos de la política y de la teoría del Estado cuenta esta tradición intelectual: Aristóteles, Maquiavelo, Bodino, Hobbes, Spinoza, Hegel, Donoso Cortés, Carl Schmitt, Max Weber, Raymond Aron, Gustavo Bueno y Julien Freund entre otros, por indicar solamente los nombres más ilustres y profundos.

Julien Freund (1921-1991) es un autor digno de toda consideración para exponer el contenido del realismo político por la profundidad, seriedad y rigor de sus análisis de la esencia de lo político. Destacado seguidor de Carl Schmitt (1888-1985) y de Raymond Aron (1905-1983), Freund se aproxima al fenómeno político utilizando el método fenomenológico, considerando que lo político es una esencia cuya descripción rigurosa es posible. Su opus maius, «La esencia de lo político» (1965) es una obra maestra de la filosofía política que no ha sido considerada ni tenida en cuenta lo que se merece por la ciencia política contemporánea, contaminada de

progresismo y de pensamiento Alicia desgraciadamente.

Existe una naturaleza humana permanente y fija. Además, lo político es una esencia y es una esencia humana. «No es suficiente admitir la permanencia de la naturaleza humana; aún es necesario afirmar que lo político es una esencia, es decir, una actividad permanente, específica, natural y de algún modo «innata» del hombre.»[1] Por lo tanto, la ciencia política, a decir de Freund, se ocupa en determinar cuál sea la esencia de lo político.. «El objeto propio de la esencia política, tal como aquí lo entendemos, es, pues, la política considerada en su esencia, por cuanto preside un cierto número de relaciones específicas en la sociedad, y no el estudio acumulativo de los acontecimientos singulares, de las instituciones o de los distintos fenómenos que en el transcurso de las edades han entrado en el circuito político» (pág. 20).

Para empezar, Freund asume la afirmación de Aristóteles de que el hombre es un animal político. «De aquí se colige claramente que la ciudad es una de las cosas más naturales, y que el hombre, por su naturaleza, es animal político o civil, y que el que no vive en la ciudad, esto es, errante y sin ley, o es mal hombre o es más que hombre.»[2] Dice a este respecto Freund que «Está en la naturaleza del hombre vivir en sociedad y organizarla políticamente. Importa, pues, dar pleno significado a la frase de Aristóteles: «El hombre es un ser político, naturalmente hecho para vivir en sociedad».

El fallo de Freund a mi juicio, estriba en no saber o poder distinguir entre sociedades prepolíticas o naturales y sociedades políticas. Parece evidente que ha habido históricamente sociedades humanas naturales, es decir, sociedades en las que la convergencia de los individuos de la sociedad se produce, y que el hombre es un animal social, pero no necesariamente político. Freund sostiene sin embargo, erróneamente, que hay una esencia humana y que esta esencia es política. El hombre es pues un animal sociable político. «Sabemos que el hombre no ha vivido siempre en el seno de un Estado, entendiendo este último como una estructura que sólo corresponde a la moderna racionalización. Sin embargo, no se podría decir que la humanidad pre-estatal era apolítica, pues en aquellos tiempos los hombres vivían en medio de tribus o de familias que detentaban los atributos políticos en forma que variaba según las tribus». Entonces: 1. El hombre es un animal social y político. 2. «Estado» es un término que se reserva para las sociedades políticas existentes en Europa Occidental a partir del siglo XVI. 3. No admite Freund sociedades prepolíticas. 4. Todas las sociedades humanas son políticas, pero no todas son o han sido estatales. Esto se entiende, porque según Freund, «Lo político está en el corazón de lo social.» Distingue Freund entre lo político y lo estatal. Todo lo estatal es político, pero no ocurre a la inversa.

La sociedad necesita de lo político para existir. «Por sí misma, la sociedad no tiene unidad: está unificada porque es política».

Freund rechaza las teorías contractualistas de la política. Lo político no depende en modo alguno de ningún contrato privado entre los individuos que componen la sociedad política. «lo político no podría ser el objeto de un contrato; perdería en ello la característica esencial de la soberanía». Ni hay pactum societatis ni pactum subiectionis. La sociedad, igual que afirma Gustavo Bueno también, no se compone de individuos, sino de grupos sociales. Además, la teoría contractualista acerca del origen de lo político adolece del defecto de que no comprende adecuadamente el hecho de las relaciones internacionales. «Así, la debilidad esencial de las teorías del contrato consiste en limitarse a uno solo de los aspectos de lo político –el de la concordia interior y de la policía–, a verse incapacitadas para explicar lo que a veces se ha llamado la «gran política», es decir, la naturaleza y el desarrollo de las relaciones entre las unidades independientes».

El análisis de lo político de Julien Freund parte de los presupuestos de lo político. «Se puede definir lo presupuesto de la siguiente manera: es la condición propia, constitutiva y universal de una esencia».

Como lo político es una esencia, esto significa que «lo político permanece en todos los aspectos idéntico a sí mismo» (pág. 103), como si fuera una esencia megárica. Lo político es irreductible a otras esencias o instancias. Se trate de la política de que se trate o de la época que sea, la política siempre es igual, la esencia de lo político permanece inmutable a lo largo de la historia y sean cuales sean las circunstancias.

Según Julien Freund, existen tres presupuestos de la esencia de lo político:

–la relación del mando y de la obediencia,

–la relación de lo privado y de lo público.

–la relación de amigo y enemigo.

2. El mando y la obediencia

Según Platón, la política era la ciencia directiva, la ciencia del mando. Platón fue uno de los primeros filósofos políticos que pensó en la conexión entre política y poder. Como dice Gustavo Bueno, el autogobierno de la sociedad política es utópico por imposible. Siempre el poder político es asimétrico: unos mandan sobre otros. Una parte de la sociedad dirige al resto. La sociedad política no es sujeto ni objeto que se automueva o autodirija, por eso no puede autodirigirse ni autodeterminarse y por esa razón el Estado totalitario como concepto es utópico, imposible, tanto desde una perspectiva principiativa como desde una perspectiva terminativa.

No hay política sin mando, aunque sí haya mando sin política. Como bien dice Julien Freund, «Mando y obediencia hacen que exista la política». Por esta razón, el problema político es el de la legitimidad o de la legitimación del mando y de la obediencia, el de la autoridad. Se trata de justificar la obediencia voluntaria de los ciudadanos o súbditos. La realidad del mando en la política, en el Estado, en la sociedad política es algo innegable e indiscutible. Julien Freund refiere la interesante y aguda observación de Carl Schmitt acerca de la ideología el Estado de derecho, que en las constituciones liberales burguesas tratan de escamotear el principio de la soberanía, del poder, del soberano, del que manda tras disposiciones jurídicas y tecnicismos jurídicos. Y sin embargo, siempre hay alguien que manda, que tiene el poder decisor, de establecer el estado de excepción. «Sea cual sea el cuidado empleado por las constituciones para ocultar el carácter individual y decisionista del mando, éste permanece latente bajo el amontonamiento de las instituciones y vuelve a surgir con su pureza en los casos extremos, pues forma parte de la misma naturaleza del mando».

El mando no es ni pacifista ni belicista. La paz y la guerra son dos medios para la política. El mando no puede analizarse por las buenas intenciones, sino por sus obras: «por la intención, cualquier hombre político puede creerse el obrero de la paz. Pero hacer la paz es totalmente distinto a ser pacifista. El papel de los bomberos es apagar los incendios; no consiste en destruir todas las cerillas, pues son muy necesarias para tantas otras cosas. ¿La paz, no es un medio de la política, al igual que la guerra? ¿No es acaso frecuente que el apóstol de la paz se vea conducido a hacer la guerra? No existe un mando especial para la paz y otro para la guerra, sino que el mismo mando debe mostrarse capaz de hacer la guerra y construir la paz».

Uno de los errores ideológicos de nuestra época es el error de querer reducir toda existencia política a conceptos jurídicos, la idea de que con el llamado «Estado de derecho» todo se arregla. Esta ideología del Estado de Derecho ha sido atacada por Carl Schmitt en su «Teoría de la Constitución» y por Julien Freund, así como más recientemente entre nosotros por Gustavo Bueno. Dice así Freund: «el primer error que hay que evitar es creer que todo lo político es susceptible de ser juridificado, que el derecho es coextensivo a la política». Siempre hay un miembro de la sociedad política que escapa al derecho: El soberano. Él escapa al derecho, puesto que es él quien crea el derecho y lo sostiene. «Es decir, se plantea a propósito del formalismo jurídico un problema análogo al suscitado por el teorema de Gödel en relación con el formalismo matemático». Ningún sistema jurídico puede borrar o suprimir el mando, el poder soberano. El poder no está

sometido a leyes. Son las leyes más bien, las que están sometidas al poder político y reposan sobre él. No se pueden reglamentar todos los aspectos de lo político al derecho. Por lo tanto, «la soberanía es un concepto extrajurídico, puramente político, que puede, a lo sumo, tener un significado metajurídico, en el sentido de que cualquier soberanía procura otorgarse una base jurídica con el propósito, muy interesado, de fortalecer su poder». Como se ha dicho antes, se silencia la noción del mando, se atribuye la soberanía al pueblo, la clase, la nación, entidades que son titulares de la soberanía, pero que no la ejercen. El ejercicio político efectivo de la soberanía está en otra parte. El depositario de tal soberanía no es otro sino aquella instancia que la ejerce realmente.

Sabemos quién es el que manda realmente cuando aparecen situaciones de crisis de poder, que son crisis de mando. Las crisis políticas son crisis de mando. «En el momento en que surgen las situaciones-límite o de excepción es cuando la cuestión del mando y de la soberanía se plantea con mayor agudeza, hasta el punto de que no es equivocado decir que las crisis propiamente políticas son, ante todo, crisis de mando». Por eso señala Julien Freund que sería insensato despreciar la definición de Carl Schmitt: «Es soberano quien decide sobre el estado de excepción». Por lo demás, «La soberanía no nació con el Estado moderno y no está llamada a desaparecer con él. Es inherente al ejercicio del mando político».

El mando político, el poder político, mal que les pese a los idealistas o progresistas o a los eticistas políticos, exige ineludiblemente el ejercicio de los arcana imperii, la razón de Estado. Ningún dirigente político serio puede prescindir de la razón de Estado, esto es, del conjunto de saberes y medios necesarios para mantener la eutaxia política del Estado. «Quiérase o no, por cuanto es presupuesto constitutivo de una colectividad política, el mando no podría prescindir de la razón de Estado».

Además, el poder y su ejercicio es esencialmente monocrático. Siempre tiene que mandar en cada momento y en cada lugar un solo hombre en su área de competencias. Dice Julien Freund que el mando sólo puede ejercitarlo uno. Para decidir uno sólo. Para deliberar, muchos como ya dijo Montesquieu. «La monocracia es consustancial al mando, pues así como dos profesores no pueden, en el mismo instante, tratar cada uno a su manera sobre una misma cuestión ante un mismo auditorio (pero pueden alternar o dialogar), dos mandos no pueden al mismo tiempo decidir a su manera sobre una misma empresa política».

El ejercicio del poder político exige la represión. «Sean cuales sean el tipo de dominación y las fuentes de la potencia, en todos los casos el ejercicio del mando va acompañado por la represión». Esto ocurre porque como dice Freund, «Se deduce, por tanto, que desde el momento en que el mando es un presupuesto de lo político y que la potencia consiste en el poder de imponer su propia voluntad a un grupo, utilizando si es preciso la fuerza contra los recalcitrantes, la política es, inevitablemente, y siempre lo será, una dominación del hombre por el hombre».

El mando político tiene como finalidad el logro de la eutaxia política a decir de Gustavo Bueno y de la paz y la concordia interna de la sociedad política a decir de Julien Freund.

Las nociones de la obedencia y el mando no gozan de muy buena fama hoy debido a la supremacía ideológica de la ideología progresista que quiere borrar por completo del lenguaje tales palabras políticamente inconvenientes y molestas. Esto arranca de la Revolución Francesa. El desprestigio del Antiguo Régimen arrastró también el desprestigio del mando y de la obediencia. «La causa esencial del descrédito de las nociones de obediencia y mando debe buscarse en la ideología pseudo-ética de la emancipación, que a su vez se basa en una doctrina de la igualdad considerada como fuente de cualquier progreso, mientras que la desigualdad sería el origen de cualquier mal». Y sin embargo, el mando y la obediencia existen, son necesarios y además convenientes para la existencia y persistencia en su ser y existir de la sociedad política. Respecto a la obediencia política, el

mando reclama la adhesión popular. La adhesión total y absoluta no se logra jamás, al igual que tampoco existe la desobediencia absoluta. «La sumisión que implica la obediencia no es total servilismo, sino respeto a una disciplina necesaria, sin la cual no existiría la cohesión de la colectividad, y hasta la libertad de crítica perdería todo significado». La obediencia es necesaria para que el mando sobreviva y funcione, pues, «un mando que chocase contra la hostilidad de la mayor parte de la población, no podría sobrevivir mucho tiempo, sean cuales fueren los medios empleados para perdurar. En efecto, cualquier gobierno, tanto el democrático como el tiránico, busca, aparte del reconocimiento, la adhesión de sus súbditos». Obedecer es muy fácil y no cuesta nada hacerlo. En cambio, «Verdaderamente se precisan circunstancias excepcionales para que los hombres se subleven contra el poder establecido».

Las doctrinas antiestatales, antiautoritarias, antipolíticas están en el error radical. Pecan de falta de realismo, de idealismo político. El anarquismo y el marxismo pretenden aniquilar la política. «Cualquier doctrina que pretenda aniquilar un día la política, y desde este punto de vista el marxismo tiene mucha herencia anarquista, se ve inevitablemente arrastrada a juzgar el fenómeno político desde el exterior y se niega a comprender por qué el hombre posee una actividad política y no puede prescindir de ella». Así pues, la sociedad política es asimétrica: unos mandan y otros obedecen. Una parte de la sociedad, la clase política, dirige al resto de la sociedad. «En política hay siempre, por una parte, los que mandan, y por otra, los que obedecen, pues de otro modo, la relación de mando y obediencia pierde todo significado».

En esto de la dialéctica del mando y la obediencia, como bien dice Julien Freund, «Hay que evitar un doble error: el de creer que el mando todo lo puede y, a la inversa, que es inútil»). Así nace el orden, realidad efectiva en la que participan gobernantes y gobernados simultáneamente. Una de las razones de la obediencia y de la escasez de rebeliones y de revoluciones no es otra que el ansia de orden por parte de los ciudadanos. La gente quiere orden y por eso acepta incluso situaciones que no le convienen. Por eso la gente respeta la legalidad y el orden jurídico aunque no crea en él íntimamente.

Pero la ley sólo tiene sentido si hay un poder político que la respalde y la sostenga, el Soberano, el mando. «Suprimamos la obediencia, y la ley no es nada: ¿a quién obligaría? Y esto es lo que numerosos juristas discuten.» Si no hay poder, no hay ley. La ley se convierte en un conjunto de palabras sin fuerza ni valor. «Separada del mando y la obediencia, la ley pierde todo significado». Lo político es el origen de la ley. La ley depende de lo político. «Sabemos que la ley no tiene eficacia por sí misma, sino únicamente por lo político que la sostiene».

Julien Freund critica la ideología del Estado de derecho, tan de moda en nuestros días. No todo se reduce al derecho y a la ley. La ley agotaría en sí a la actividad política. El poder político sería la ley. Sería el imperio de la ley. No mandarían los hombres sobre los hombres, sino la ley sobre los hombres. Sin embargo, las cosas no son así. «Sería fácil demostrar que este ideal del Rechtstaat nunca encontró una aplicación concreta. Todo lo más, se logró ocultar la intervención del mando sin suprimirlo».

Por lo demás, el Gobierno y el poder político están más allá del bien y del mal. La política puede ser muy buena y ser inmoral o antiética. «No es necesario explicar de nuevo que el gobierno más apto políticamente, no es por obligación el mejor moralmente, pero es el que está capacitado para responder, en lo inmediato y en el tiempo, a los imperativos de la protección».

Así, el poder político siempre es igual. Siempre tiene las mismas propiedades y siempre hay que hacer las mismas cosas. «Desde que los hombres reflexionan sobre el poder para entenderlo en su esencia, llegan siempre a la misma conclusión: el poder no cambia en su naturaleza durante el curso de la historia, sea cual sea la doctrina que proclame a los hombres que le sirvan». Todos los regímenes políticos necesitan lo mismo, «todos precisan de un ejército, un servicio policíaco, un cuerpo diplomático y

una administración, por rudimentaria que sea».

Afirma Julien Freund respecto a la legalidad y a la legitimidad: «Nosotros diremos que el poder confiere legitimidad; el gobierno garantiza legalidad». La legitimidad es el consentimiento voluntario de los súbditos al Gobierno. «¿Qué es la legitimidad? Consiste en el consentimiento duradero y casi unánime que los miembros y las capas sociales otorgan a un tipo de jerarquía y a una clase dirigente, para arreglar los problemas interiores por vías distintas a las de la violencia y del miedo consiguiente.» Ya sabemos que Max Weber distinguió tres modos de legitimidad: la carismática, la tradicional y la legal racional. Hoy sólo se considera legítimo un régimen democrático debido al predominio ideológico del fundamentalismo democrático. Julien Freund, lejano al fundamentalismo democrático sostiene que se puede hacer buena política al servicio del bien público y de la eutaxia política en los diversos regímenes políticos. «Ningún principio de legitimidad goza de una primacía metafísica o ética sobre los demás. Se puede hacer una política tan buena o tan mala bajo la monarquía como bajo la república, es decir, que el principio mayoritario, o bien electivo, no confiere por sí mismo una competencia superior a la del principio hereditario». La legalidad viene de arriba y la legitimidad viene de abajo, igual que el poder, la potestas, viene de arriba y la confianza, la auctoritas viene de abajo. «Opuestamente a la legalidad, que viene de arriba, la legitimidad viene de abajo, pues incluso las cualidades personales y excepcionales de un jefe, no bastan para legitimar su mando». Además, la legitimidad, como el poder político, la soberanía, es un concepto político, no jurídico. «Así pues, la legitimidad es esencialmente un fenómeno político, no jurídico; no se la puede reglamentar mejor que al poder que le sirve de fundamento». Pero es que, además, la legalidad es una ficción, porque sus tres condiciones de existencia son ficciones, no son cumplidas. Se trata de las siguientes: 1. que el gobierno es una institución absolutamente neutral; 2. que sus actos son verdaderamente oficiales y 3, que su procedimiento es siempre regular. Son ficciones necesarias tal vez, pero no por ello menos ficciones. «Existe, pues, ficción en la legalidad, ya que estas tres condiciones son más supuestas que cumplidas. La ley es violada, por una parte, por desobediencia de los súbditos, y por otra, por las vueltas que le da el gobierno, a causa de las exigencias de la acción política y de las necesidades que impone lo imprevisto. En realidad, un gobierno que se propusiera respetar escrupulosamente la estricta legalidad, se condenaría a la impotencia y a la inacción, y faltaría a su vocación». Ergo, la doctrina del Estado de derecho es una ficción, es una impostura. A fin de cuentas, «la legalidad determina directamente las relaciones entre mando y obediencia, lo que también quiere decir que es la formulación jurídica de la dominación del hombre por el hombre».

El mando es arbitrario, es discrecional. Pero eso no significa que sea malo, malvado, perverso. Es así, tal y como es la acción humana. «El mando es arbitrario, como cualquier otra manifestación de la voluntad humana. Una decisión de la mayoría puede serlo, al igual que la de un responsable liberal o reaccionario. Es arbitrario despreciar el papel de lo arbitrario». Por lo demás, al igual que Hobbes decía que llamamos ilegítimo al régimen político que no nos gusta, Julien Freund declara que «En el fondo, tenemos la tendencia a considerar como arbitrario, lo que no nos gusta». El mando político establece un orden. El orden es la libertad concreta. No hay libertad sin obligaciones políticas, sin obediencia ni mando. También en la democracia hay orden, hay mando, hay poder político. «Quiérase o no, también en la democracia el ciudadano sufre la voluntad del mando, no sólo cuando es minoritario o se halla en la oposición, sino también cuando forma parte de la mayoría, pues no le corresponde elegir los medios, y las más de las veces no hace sino ratificar posteriormente el fin o los fines que el poder ha escogido sin consultarle». En cualquier caso, este mando político, el poder político nunca es malo a sabiendas. «Puede ocurrir que el mando sea parcial o tenga mala voluntad, pero no tendrá ningún interés en ser deliberadamente injusto». El orden social y político no es ni justo ni

injusto. Se halla más allá del bien y del mal. Lo mismo podría decirse acerca de las relaciones internacionales. No hay guerras justas ni injustas, sino guerras que se ganan o se pierden. «Es quimérico creer que basta con ser pacifista y justo para desarmar al enemigo o por lo menos obligarlo a renunciar a sus proyectos. Un enemigo que quisiera ser justo, tendría primero que dejar de ser enemigo. La verdad es que el pacifista por justicia se hace casi inevitablemente cómplice, voluntario o involuntario, del enemigo de su colectividad». Por eso el pacifismo es un factor militar más que hay que tener en consideración en una confrontación bélica entre dos o más Estados. Es que el concepto de guerra justa es ideológico y confuso. «Hasta ahora, sin embargo, no ha sido posible definir de manera únivoca la guerra justa. Si se lograra hacerlo, uno seguiría sin embargo preguntándose si es justo hacer una guerra justa, pues ninguna convención internacional puede obligar a un país a sacrificar su orden y su régimen en aras de la justicia».

3. Lo privado y lo público

Como bien dice Jerónimo Molina «El dominio específico de lo político es lo público enfrentado a lo privado según la concepción dialéctica de Freund.»[3] Lo público y lo privado configuran fenomenológicamente lo político. Lo público abarca y envuelve y supera a las relaciones privadas. Hay que decir que lo público es lo que afecta y atañe a todos y lo privado atañe o afecta a pocos.

De cualquier manera, hay que decir que «Las funciones y los poderes del Estado no pueden ser una propiedad privada». Además, «Sólo hay libertad política en un sistema que respeta la distinción de lo público y lo privado».

Por ello, Julien Freund critica la ideología del Estado totalitario. Gustavo Bueno en su *Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas'* de 1990 critíca la ideología del Estado totalitario. En primer lugar, es imposible que exista el Estado totalitario porque ningún Estado puede controlarlo todo. Además, la sociedad política entendida como una totalidad no puede ser ni sujeto ni objeto político ni de forma principiativa ni de forma terminativa. Algo parecido llega a concluir a este respecto Julien Freund: «El totalitarismo, por su propio concepto, es aspiración hacia la totalidad, no una totalidad prometida en el más allá, sino en esta tierra». No existe un Estado totalitario. Puede haber un partido totalitario o de ideología totalitaria o una ideología totalitaria. «Sólo un partido y un movimiento pueden ser totalitarios, no el Estado, pues en sí mismo éste posee un fin específico, mientras que un movimiento totalitario persigue fines que rebasan lo político».

Lo privado designa las relaciones personales. Lo privado englobaría la esfera de la ética, de las relaciones familiares o cuasifamiliares. Lo privado pues, afecta siempre a pocos. A decir verdad, lo privado se constituye por oposición a lo público, de forma negativa. Es así un concepto difuso. «Los caracteres de lo privado son en cierto modo negativos: no es dueño de ningún territorio independiente, no tiene otra constitución que la impuesta por lo público; su indeterminación misma es su única determinación, aunque difícilmente se la pueda objetivar». Lo privado designa una esfera autónoma, al igual que ocurre con lo público.

Lo público es una relación impersonal. Lo público es lo que está abierto a todos. Lo público tiene tres características: Lo público representa la unidad del cuerpo político. Lo público es aquello que debe ser representado. Lo público tiene una constitución.

La unidad política da unidad a la sociedad política y da sentido al individuo. Desde un punto de vista político, lo público es una unidad política. El individuo sin la sociedad política, sin el poder público no es nada. El pueblo sin Estado es una masa informe, caótica. Es que acaso ocurre que «Lo público presupone la existencia del pueblo.»[4]

Lo público es exterior y superior a los individuos y es una relación impersonal y por eso es necesaria la representación. Lo público «en general, necesita ser representado. La colectividad, como tal, no

puede actuar». El autogobierno de la sociedad política es imposible. La sociedad no puede autodirigirse. Cuando alguien es capaz de obrar por otro, entonces es el representante suyo. No hay voluntad general. Como lo público no puede obrar por sí mismo, debe obrar mediante representantes. No sólo un parlamento representa, sino un monarca también. En toda representación se hace presente todo lo público.

Como el cuerpo político es unidad y totalidad, es realidad pública, tiene constitución, systasis, tanto jurídica, como histórica u ontológica o existencial. Por un lado hay una constitución política. Por otro lado hay una constitución jurídica o institucional. Además hay una constitución ideológica.

No hay nada público si no hay pueblo. «En último lugar, el pueblo significa el cuerpo político en su conjunto, en tanto forma una unidad que comporta la relación entre mando y obediencia y las demás instituciones indispensables para la vida política común». El pueblo sólo es pueblo si constituye una totalidad ordenada sometida a una sola voluntad. Sólo hay pueblo si hay soberano. El pueblo, como dice Carl Schmitt, sólo tiene existencia política. No puede haber un pueblo privado o sin soberano. Sin poder político, el pueblo no es, sino multitud caótica y amorfa.

4. Amigo y enemigo

Aquí Julien Freund retoma la distinción formulada por Carl Schmitt como esencia de lo político. El primer teórico del realismo político en España, Baltasar Álamos de Barrientos fue el primero que formuló la distinción entre amigo/enemigo luego retomada en el siglo XX por Carl Schmitt. Álamos resume en cuatro distinciones la esencia de lo político: 1ª Distinción de los territorios o provincias según sus cualidades caracteriológicas. 2ª Las distinciones caracteriológicas y morales entre los individuos. 3ª Las relaciones familiares y de parentesco. 4ª La distinción entre amigo y enemigo. «La quarta es de los estados y profession dellos; de amigos; de enemigos; de confederados; de Príncipes de Privados; de Consegeros; de criados; de Cortessanos; de vassallos; de leales; de rebeldes; y de otros tales: que po= r lo que conviene a su estado, y les pide la conservación del, ayuden, a lo que se desea y pretende, o desayudan. Y en este número entran las Repúblicas, buenas para todo lo que fueren conservación suya y de sus semejantes; como lo son los Reyes para los de su estado. Porque la otra suerte y diferencia de afectos, que resulta de la fuerza de las ocasiones, y convenencia dellas; aunque parece que muda los hombres y haze que olviden, y pierdan las inclinaciones naturales que digo, no es assi la verdad y en el efeto; sino que las encubre, y asombran por la necessidad; y por esto no se pueden fiar del todo, ni seguramente dellos; por el rezelo de que bolveran a su natural, y se descubrirán en passando la fuerza de la ocasión presente, con más daño y peligro de los que no supieren esto y se fiaren dellos».[5] El hombre, mientras piense y viva políticamente, tendrá que tener en cuenta al enemigo y su existencia real y efectiva. «Una cosa es cierta: el ser humano que, en las condiciones históricas que conocemos desde siempre, piensa políticamente, no puede comportarse como si el enemigo no existiera; en la medida en que las teorías humanitarias son también teorías políticas, siempre tienen un enemigo (de clase u otro) que se proponen vencer antes de instaurar el nuevo orden prometido, ya que lo presentan inevitablemente como el obstáculo principal para el advenimiento del nuevo estado que preconizan». En el fondo, la violencia y el miedo están en el corazón de la política como dice Julien Freund. Siguiendo a su maestro Carl Schmitt, aclara que el enemigo no es un ser éticamente malo. «Por consiguiente, el enemigo político no es forzosamente un ser éticamente malo, como tampoco se le puede confundir con el competidor económico. El enemigo, «es el otro, es el extranjero, y basta a su esencia el que sea existencialmente, en un sentido particularmente intenso, algo distinto y extraño para que, en caso extremo, las relaciones que se tengan con él se transformen en conflictos que no pueden resolverse ni por una normalización general preventiva, ni por el arbitraje de un tercero «desinteresado» e «imparcial». Por eso la guerra es la conclusión lógica de las

relaciones internacionales. La guerra define a la sociedad política. No hay política sin guerra y no hay guerra sin política.

«En la finalidad de lo político, la amistad parece, pues, tener la prioridad; de manera que la noción de enemistad recibe su pleno significado porque constituye el obstáculo para la realidad deseada del fin de lo político».

La amistad, como dijo Aristóteles es una virtud política. Es bueno que haya concordia en la sociedad política para que la eutaxia política tenga lugar. «Entendida de esta manera, la amistad es el cemento de la unidad política de una colectividad considerada desde el interior, es decir, desde el punto de vista del comercio recíproco entre los miembros».

Otra forma de amistad es la paz. Esta palabra es muy importante para el pensamiento progresista de nuestros días, que en su fase superior se convierte en pensamiento Alicia. Y sin embargo, la paz es algo trivial, lo que pensaban los antiguos: el intervalo o tregua entre dos guerras. «Como concepto político, la paz no designa un estado definitivo de la humanidad, sino que consiste en el intervalo más o menos largo que separa los combates con empleo de medios violentos».

Otra forma de amistad es la alianza entre unidades políticas. Esta es la base de las relaciones internacionales, puesto que «las relaciones internacionales se basan más en intercambios amistosos o pseudo-amistosos que en bases propiamente jurídicas». No hay derecho internacional considerado como derecho efectivo. No hay un sistema jurídico internacional. Los Estados se hallan en estado de naturaleza. Por cierto, que por esta razón precisamente, no hay alianzas perpetuas ni paz perpetua.

Además del análisis de la amistad política, es menester realizar el análisis de la enemistad política. La amistad política entre unidades estatales o políticas autónomas e independientes es inseparable de la enemistad política, de la enemistad actual o virtual. Tiene que haber siempre un enemigo político. La enemistad es inherente a lo político. Si no hubiera enemistad, la política se desvanecería. Además lo político es siempre particularista. Por eso las instituciones y teorías con vocación universalista están en contra de la política o de lo político. «Así que, en la medida en que el clero y los intelectuales pretenden ser servidores de lo universal, no pueden sino ser hostiles a la política o bien manifestar hacia ella irritación o desdén».

Si el enemigo nos odia, nos elige, entonces ya hay por eso enemistad. «Nadie es lo bastante crédulo para imaginar que un país no tendrá enemigos porque no quiera tenerlos. Esto no depende de él. Tampoco es ocioso indicar que lo que ocurre con la negación del enemigo es lo mismo que ocurre con la negación de la política (como el candidato a un puesto político, que declara que no se ocupará nunca de política): a menudo es una excelente astucia y hasta un arma eficaz en la lucha política. ¿Qué puede hacer un país con pretensión pacifista, que se convierte a pesar suyo en el enemigo de otra unidad política, sino tomar las medidas indispensables para proteger su seguridad, concertar alianzas y armarse, o bien arreglarse para capitular en las mejores condiciones?». Esto puede servir para criticar al pacifismo del pensamiento Alicia y sobre todo al pacifismo de Zapatero y de su alianza de civilizaciones. La enemistad política está ligada esencialmente a la existencia de Estados. Los que niegan estos planteamientos realistas confirman la verdad de las afirmaciones de Carl Schmitt y de Julien Freund. Los enemigos de la guerra están en guerra con sus adversarios y enemigos que no comparten sus puntos de vista. «Así como el pacifista descubre inmediatamente el enemigo en el que no admite su concepto de la paz, también las ideologías de la sociedad sin enemigo (por ejemplo, el marxismo) maldicen la guerra, pero preconizan la revolución y exigen que los hombres se maten entre sí para, de este modo, situar a la guerra fuera de la ley». No se puede eliminar al enemigo político. «Lo que sí discutimos, por el contrario, es la posibilidad de eliminar efectivamente el enemigo de la política». En cuanto se intenta negar al enemigo, éste queda convertido en un culpable.

La guerra tiene como finalidad la ruina de la potencia del enemigo: «Desde el punto de vista político, el fin de la guerra no es la desaparición colectiva por el exterminio físico del enemigo, sino la ruina de su potencia». Si la guerra es política y se reconoce al enemigo como iustus hostis, entonces las cosas quedan así. Pero si no se le reconoce legitimidad al enemigo, entonces la guerra es una guerra de exterminio. «Hay que reconocer que el espíritu político, mientras esté basado en el reconocimiento del enemigo, no admite los exterminios masivos y arbitrarios que ordena un vencedor después de la victoria. Los miembros de la colectividad enemiga siguen siendo hombres y no son, desde el punto de vista estrictamente político, objeto de un odio personal, como tampoco víctimas designadas para la venganza». Es que «Políticamente, no existe un enemigo absoluto o total que pueda ser exterminado colectivamente, ya que sería intrínsecamente culpable». Mientras haya política, el enemigo sigue siendo humano. Desde un eticismo pensamiento Alicia o progresismo extremo, el enemigo queda demonizado, considerado como una abominación y desde el progresismo el enemigo debe ser exterminado porque no se le reconoce al enemigo. Entonces en esta situación el enemigo es total y absoluto. El enemigo es indigno de vivir, es algo perverso, es un subhombre. No se le reconoce ni legitimidad ética ni jurídica ni política.

Lo político estima como elemento discriminador y decisor la potencia, la fuerza. «Desde este punto de vista, el juicio de la fuerza es más limpio, más justo y más humano que cualquier otro criterio de justificación. Existe a veces algo de barbarie y algo de odiosamente sucio en la ética».

Así, cuando no se reconoce al enemigo aparece el terrorismo y aparecen las guerras de exterminio. Se busca suprimir al enemigo político. Desde la Revolución Francesa, la ideología revolucionaria es la ideología terrorista y humanitaria y progresista. El enemigo es culpable y debe ser eliminado. «Nosotros, hombres modernos, debemos a la difusión de esta ideología revolucionaria, contradictoriamente humanitarista y terrorista, el no entender claramente la esencia de lo político».

La ideología del Estado de derecho pretende elevar la existencia social y política a existencia jurídica reductible a categorías jurídicas. En una sociedad política así no hay enemigos ni amigos, sino culpables y jueces. «Una sociedad sin enemigo, que quisiera hacer reinar la paz por la justicia, es decir, por el derecho y la moral, se transformaría en un reino de jueces y culpables».

Es un error el considerar al enemigo solamente desde una perspectiva militar. «Primeramente, hay que evitar una equivocación, la de ver al enemigo tan sólo bajo su aspecto militar». Antes que ser un concepto jurídico y militar, «el enemigo pertenece a la esencia misma de lo político». Por ello, es el Soberano, el político el que debe designar al enemigo.

De la enemistad política nace la guerra. Ya lo decía Carl Schmitt, que la guerra nace de la enemistad, por ser la enemistad la negación óntica de otro ser. La guerra es una enemistad extremada. No hay enemigo porque haya guerra como afirman erróneamente los pacifistas, sino que hay guerra porque hay enemistad.

Toda sociedad política debe eliminar la enemistad interna y debe prestar atención ante los enemigos exteriores. Esto es lo que realiza el Estado moderno. «La unidad política de una colectividad tiene, en efecto, como base la supresión de los enemigos interiores y la oposición atenta hacia los enemigos exteriores». El enemigo interno es tan peligroso para la sociedad política como el enemigo externo. «El enemigo interno puede amenazar la existencia política de una colectividad del mismo modo que el enemigo exterior». Ya se ve entonces con toda claridad que el par de conceptos correlativos y opuestos de amigo/enemigo es inherente a la política, ya se trate de política exterior o de política interior.

Debido a que la distinción entre enemigo y amigo es esencial a lo político, la violencia y el miedo están presentes siempre en lo político. Son inseparables de lo político. Además, «la noción de paz, asimismo, sólo tiene sentido por referencia

con el enemigo; la paz universal tendría que suprimir totalmente cualquier enemistad, para que el empleo de la violencia perdiese también todo significado». Entonces, la violencia como dijo Camus, es, a la vez inevitable e injustificable.

La violencia es la hostilidad llevada al extremo. El miedo en cambio es algo de naturaleza psicológica. El miedo está presente en la política. Hay una relación entre enemistad política y miedo. «La relación del miedo y de la enemistad no es exclusiva de lo político, pero es esencial. Otras causas, también en la esfera de lo político, pueden provocar el miedo: se hace más intenso según la política intensifica la enemistad. Cuando el poder se vuele despótico y trata a ciertas categorías de ciudadanos como enemigos, la obediencia se transforma en miedo». Ya Hobbes había afirmado que el miedo se hallaba en el origen de la sociedad política. Algo de razón tenía este realista político.

«La relación dialéctica propia de la pareja amigo-enemigo es la lucha. Esta noción no hay que entenderla en el sentido limitado de un antagonismo entre dos grupos históricamente determinados». Por esto, afirma Julien Freund después que «creemos poder decir que la política es de naturaleza conflictiva por el hecho mismo de que no hay política sin un enemigo».

Por eso, la guerra es inevitable. Se puede evitar una guerra, como dijo Donoso Cortés, pero no *la guerra*. Los pacifistas que se manifiestan seriamente afectados por el SPF pidiendo el NO a la guerra son necios. Hay que regular la guerra para dulcificar sus efectos. «En efecto, el verdadero problema consiste tal vez menos en suprimir toda guerra que en procurar reglamentarla al determinar quién debe sostenerla: ¿los combatientes, o de igual modo los no combatientes?». En esto de la guerra, Julien Freund sigue fielmente la doctrina polemológica de Carl von Clausewitz. El combate es un tipo de lucha reglado. La guerra puede reducirse a ser una guerra convencional, conservando el carácter de combate, pero puede producirse lo que Clausewitz con toda lucidez había previsto, a saber, la ascensión a los extremos: «un conflicto conserva el carácter del combate sólo con la condición de no durar demasiado, ya que de otro modo interviene la ascensión hacia los extremos, descrita por Clausewitz». Mientras que el combate sigue reglas, la lucha, en cambio, no conoce reglas impuestas desde fuera a la lucha. Con la lucha, todo es posible. «Todo es posible, todo está permitido. A veces se vuelve furiosa y desconoce el perdón; otras, insidiosa, hipócrita y desleal. Así, que llamaremos lucha al conjunto de recíprocos esfuerzos que emprenden adversarios o enemigos para hacer triunfar sus intereses, opiniones y voluntades respectivas, procurando dominar o vencer al otro mediante la destrucción o la debilitación de su potencia. Puede adoptar las formas regulares o convencionales del combate, o bien constituir un enfrentamiento que lleva la violencia hasta lo extremo, sin consideración a los medios empleados ni a las personas en litigio, en el desencadenamiento de la potencia más alocada». La política es lucha. La guerra es, como dijo Clausewitz, un acto político. La política puede ser un combate, pero puede ser también lucha. «La lucha constituye en política un fenómeno permanente por varias razones. La más perentoria se funda en el hecho de que la enemistad es en ella insuperable. Esto significa que la lucha constituye la dialéctica entre el amigo y el enemigo». La política a fin de cuentas es relaciones de poder, de fuerza. «La política es inevitablemente una lucha, por el hecho de que los hombres buscan constantemente modificar la relación de fuerzas, a veces por decisión discrecional de un gobierno, más a menudo bajo la presión de las necesidades, teniendo en cuenta la evolución de las civilizaciones, los progresos técnicos, militares o económicos».

De ahí la crítica de Julien Freund a los marxistas y a otros revolucionarios que mezclan lucha de clases, revolución y pacifismo. Tales sujetos incurren en flagrante contradicción. «No se puede ser revolucionario y al mismo tiempo hostil a la lucha, a la guerra. No hay un socialismo, un anarquismo, un capitalismo que puedan vanagloriarse de haber dominado definitivamente los conflictos». Los

marxistas se vanaglorian de ser pacifistas. Sin embargo, preconizan la guerra. El marxismo es una filosofía de la violencia. Es una filosofía de la guerra civil entre clases y del pacifismo internacional siempre que ello beneficie al Partido Comunista. No hay paz perpetua, porque «Quiérase o no, el reinado de la paz es una preparación para la guerra». Finalmente es verdadero el aserto clásico de la Antigüeda= d, «si vis pacem, para bellum». Para mantener la paz hay que ser fuerte. La debilidad fomenta la violencia, la guerra. «La impotencia nunca inspira confianza: es inseguridad».

Las guerras se hacen para conseguir la paz. Toda paz es la paz producida por una victoria. La guerra «aspira, es cierto, a la victoria, pero también a la seguridad y la paz: toda guerra prepara la paz y tiende necesariamente a ella». La paz y la guerra son las dos caras de la política y de la lucha, inherente a lo político.

En las consideraciones acerca de la guerra y de la paz, Freund sigue muy de cerca la doctrina de Carl von Clausewitz.

Efectivamente, la guerra, como dijo Clausewitz, es un acto de violencia destinado a obligar al adversario a ejecutar nuestra voluntad. La política es la dominación del hombre por el hombre y la guerra también. La guerra es un acto político. Además, la guerra no se modera con el progreso. Sigue siendo lo mismo siempre a lo largo de la historia, al igual que ocurre con lo político. La guerra es un elemento de la política. Esto no significa que se exalte y se glorifique la guerra. «De hecho, hay que estar loco para desear la guerra por sí misma; es, en general, una calamidad, y con el reciente desarrollo de los medios termonucleares, amena= za con transformarse en una catástrofe para la especie humana».

Mientras haya enemistad, política, habrá inevitablemente guerra. «La verdadera razón de la perpetuidad de las guerras en la humanidad proviene de la esencia de lo político. Desde el momento en que sólo hay política donde existen enemigos y cuando el riesgo de enemistad no puede ser suprimido, es posible que la humanidad histórica continúe con las guerras». Por lo demás, «la distinción entre guerra justa y guerra injusta no tiene políticamente ninguna base seria».

La guerra y la política exigen el reconocimiento del enemigo. De lo contrario, las guerras degeneran en guerras de exterminio porque queda legitimado tratar al enemigo como un culpable, como un criminal, como un monstruo.

La paz es un aspecto de la lucha. Al igual que la guerra, es la continuación de la política por otros medios. La negociación, el acuerdo, la discusión y el diálogo son los instumentos políticos en la paz. No obstante, las virtudes salvíficas del diálogo habermasiano son limitadas: «Sin embargo, no hay que, a la manera de algunas filosofías contemporáneas, atribuir virtudes mágicas al diálogo, como si efectuase necesariamente el paso de la subjetividad a la objetividad, del desacuerdo a la unión. ¡Cuántos diálogos y negociaciones acabaron en una muestra de incomprensión y en la irritación, y finalmente no tuvieron otra salida que el recurso a la violencia».

La paz perpetua no existe. Tampoco la educación lo es todo como ingenuamente lo afirman los progresistas poseídos del pensamiento Alicia. La educación no puede producir la paz. La educación para la paz o para la convivencia es una estupidez progresista. «Es una ilusión creer que podría establecerse una paz definitiva por el simple conducto de la educación cívica, ya que no es obra de los individuos como tales, sino de las colectividades». En resumen, Julien Freund define la paz de la siguiente forma: «llamamos paz a la situación política movediza determinada por la existencia de una relación de fuerzas consagrada en principio por uno o varios tratados entre las unidades políticas, pudiendo éstas modificar la relación de fuerzas con nuevos acuerdos y negociaciones destinados a solucionar los conflictos, las reivindicaciones y las luchas que nacen normalmente a medida de la evolución de cada colectividad y de todas en conjunto». La paz entonces es un equilibrio inestable entre enemistades diversas. Así, ocurre pues, que «la relación amigo-enemigo es el presupuesto de la conservación de las unidades políticas».

Mientras exista lo político, habrá guerras y paces. Las guerras continuarán matando o causando bajas propias y enemigas y la paz seguirá siendo una pausa más o menos prolongada, más o menos inestable entre dos guerras y una lucha política no violenta entre amigos y enemigos.

5. Teoría del Estado

Julien Freund tiene una peculiar teoría del Estado en la que sigue particularmente a Max Weber. Según el realismo político de Julien Freund, lo político no equivale al Estado. El Estado es simplemente una manifestación histórica de lo político. El Estado puede desaparecer, pero no así lo político. Así pues, «conviene, pues, no identificar lo político y el Estado, pues éste presupone aquello, es decir, que el Estado es, únicamente una manifestación histórica de la esencia de lo político». Por lo demás, «el Estado no es primordialmente una realidad esencialmente jurídica» como había sostenido el positivismo jurídico y particularmente Hans Kelsen.

El Estado tiene las siguientes características: Primero, una rígida distinción entre lo exterior y lo interior. «La primera de estas características consiste en una distinción rigurosa y hasta muy a menudo rígida entre lo exterior y lo interior».

En segundo lugar, El Estado es una unidad territorial delimitada por fronteras. «En segundo lugar, el Estado se caracteriza, hacia el exterior, como una unidad territorial de fronteras netamente definidas, aunque no definitivas (sean fronteras naurales, sean, más tarde, fronteras nacionales que la conquista debe fijar y que los tratados de paz deben ratificar), con tendencia a constituir la colectividad que vive en 'sociedad cerrada'».

En tercer lugar, como decía Max Weber, el Estado tiene el legítimo monopolio de la violencia física. El enemigo interior es eliminado. «En tercer lugar, en el interior de su esfera, el Estado se adueña de todo el poder político y se opone a las formas de poder que tienen origen privado, de orden feudal o confesional; el Estado se levantó sobre la ruina del enemigo interior y por oposición al poder indirecto del papa». A este respecto, «Lo que merece atraer la atención es que, en virtud de su racionalidad y de su soberanía, el Estado no puede admitir otras leyes que las que él mismo hace, que son siempre valederas únicamente en el interior de las fronteras de la unidad política en cuestión».

El Estado es el resultado de la racionalización política. La racionalización estatal hay que entenderla como orden unificador, esto es, como centralización. La centralización es conceptualmente inherente al Estado. Tampoco las estructuras federales escapan a la centralización. Todos los Estados federales tienden hacia la unidad. Un Estado centralizado, por eso, no debe descentralizarse. Los Estados federales proceden de la unión de varios Estados en confederaciones. Cuando un Estado centralizado se convierte en federal es para favorecer la secesión.

En contra del fundamentalismo democrático, Estado de derecho no significa per se Estado democrático. «No se podría, pues, identificar Rechtsstaat y democracia, si es cierto que la legalidad es condición del carácter racional de todo Estado, sea cual sea el régimen».

En contra del liberalismo, «la cuestión no es saber si el Estado debe o no intervenir en la economía –está en el orden de las cosas el que así lo haga–, sino en encontrar en cada época las modalidades óptimas de la intervención, que puede ser unas veces directa, otras indirecta». La ideología liberal del Estado mínimo o gendarme o del principio de subsidiariedad es atacada por Julien Freund. El Estado es necesario para el capitalismo, la propiedad privada y el mercado. «Sería un error creer que el capitalismo o el liberalismo hubieran podido desarrollarse independientemente del Estado».

Julien Freund advierte que estamos ahora en una suerte de fase postestatal: «Esto significa que asistimos, sin duda, a un lento declive del Estado y que otra especie de unidad política se está gestando. Múltiples indicios parecen confirmar esta previsión».

Como el Estado, según Max Weber, se atribuye el monopolio legítimo de la violencia física, se atribuye igualmente el monopolio de la justicia. Siendo las cosas así, «El Estado no tolera un enemigo interior: sólo puede haber enemigos exteriores».

Por lo demás, el Estado es, como dijo Hegel, la libertad concreta. «Si se considera su meta, el Estado es, en el fondo, la condición objetiva y presente de la libertad, es decir, que procura dar a los individuos las posibilidades materiales para cumplir, dentro de determinadas fronteras, una vida lo más digna posible al unísono con la colectividad».

Notas

{1} Julien Freund, *La esencia de lo político,* 959 páginas, Traducción de Sofía Nöel, Editora Nacional, Madrid 1968, pág. 19.

{2} Aristóteles, *Política,* 1253a3. Traducción, Pedro Simón Abril, Editorial, Folio, Barcelona, 2002. ἐκ τοὑτων οὒν φανερον ὁτι τὡν φὑσει ἡ πὁλις ἑστἱ, καἱ ὁτι ὁ ἁνθρωπος φὑσει πολιτικὁν ζὡον, καἱὁ ἁπολις διἁ φὑσιν καἱ οὒ διἁ τὑχην ἡτοι φαὒλὁς ἑστιν, ἡ κρεἱττων ἡ ἁνθρωπος.

{3} Jerónimo Molina, *Julien Freund, lo político y la política,* Ediciones sequitur, Madrid 2000, pág. 102.

{4} Jerónimo Molina, op. cit., pág. 110.

{5} Baltasar Álamos de Barrientos. Dedicatoria al Duque de Lerma de los «Aforismos al Tácito español», 1614. Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1987. Tomo I. pág. 20. La naturaleza humana es inmutable, al igual que la esencia de lo político para Julien Freund. En eso consiste el realismo político.

Carl Schmitt, Georges Sorel y el mito de *lo político*

Luis Alejandro Rossi

¿Puede atribuirse a la teoría política de Cari Schmitt una filiación soreliana? Sin duda, Schmitt tenía en gran estima al escritor francés y, a diferencia de Lenin, por ejemplo, que lo consideraba «un confusionista notorio», cita aprobatoriamente a Wyndham Lewis cuando éste declara que «Georges Sorel es la clavede todo el pensamiento político contemporáneo». Schmitt remite explícitamente a Sorel para fundamentar su concepción de la nación como un mito, así como para explicar la política como una actividad regida por las fuerzas movilizadoras de los mitos. La remisión de Schmitt a Sorel es paradójica, pues muestra a un católico tradicionalista interpretando la política a partir de las líneas establecidas por un teórico sindicalista, de fuertes lazos con el anarquismo y autor de una personal revisión del marxismo. No obstante, la relación existente entre la obra de Schmitt y la de Sorel ha ido perdiendo importancia entre los intérpretes del *corpus* schmittiano hasta quedar relegada a un segundo plano. Las menciones del autor francés son escasas y como de pasada.

Una muestra del desdibujamiento actual de la figura intelectual de Sorel en la exégesis schmittiana aparece en el hecho de que un intérprete reciente, al reseñar la constante atención que Schmitt otorgaba a las novedades intelectuales francesas, ubique a Sorel entre los autores católicos leídos por el jurista alemán, casi sin mencionar su actividad como intelectual del sindicalismo revolucionario (Dahlheimer, 1998). Esta consideración menguante de la relación entre ambos autores hubiera sorprendido a los contemporáneos de Schmitt. En efecto, cuando dos de sus coetáneos señalan la filiación intelectual de

Schmitt, la conexión con Sorel es inmediata, así, Karl Vossler escribe a Benedetto Croce en 1933: «[...] Cari Schmitt, autor de libros de derecho público y político, discípulo hasta cierto punto, de Georges Sorel [...]»; del mismo modo, Hermann Heller afirma en 1931: «Carl Schmitt, en Alemania, partiendo del sorelismo francés, del nacionalismo y del catolicismo ataca en brillantes escritos a la democracia liberal [...]»(Heller, 1985). Por otra parte, debe notarse que la difusión de las ideas de Sorel fuera de Francia y de Italia se produce recién acabada la Primera Guerra Mundial. Schmitt se consideraba con cierto orgullo el introductor de las ideas de Sorel en Alemania y afirmaba que su artículo sobre la teoría política del mito (publicado en 1923 como capítulo de *La situación histórico-espiritual del parlamentarismo actual)* «a menudo es señalado como la primera introducción de las teonas políticas de Georges Sorel en Alemania. Ello no es totalmente correcto, en cuanto que la primera referencia a Sorel en términos de teona constitucional se encuentra en mi libro *La dictadura,* 1921 [...]». ¿Esta filiación soreliana que algunos de sus contemporáneos le atribuyen sin demasiados reparos era nada más que un tópico que no resistió el paso del tiempo o indicaba que las concepciones de Schmitt tenían una importante impronta soreliana? En este artículo nos proponemos examinar el alcance de la relación entre ambos autores con el objetivo de determinar hasta qué punto la obra de Sorel permite comprender temas centrales de la teoría de Schmitt, especialmente en la formulación que ésta alcanza en la edición de *El concepto de lo político* de 1932.

Cualquier intento de relacionar a Schmitt con Sorel debe explicar cómo ello es posible si Sorel es un autor esencialmente awrípolítico, mientras que Schmitt ambiciona dar con un criterio que explique en qué consiste lo político. En la teoría soreliana sobre la violencia es central, como se sabe, la contraposición entre la huelga general poh'tica y la huelga general proletaria como dos posibilidades antitéticas según las cuales el proletariado puede orientar su acción. La huelga general política es la que está dominada por los partidos poh'ticos (especialmente el socialista) y sus representantes, los cuales, a juicio de Sorel, terminan por convertirse en una especie de aristocracia obrera que ya no tiene interés en acabar con el dominio de clase, puesto que ha transigido frente a los intereses de los partidos burgueses y se propone fortalecer el poder del Estado, no abolirlo. Jaures era, en opinión de Sorel, el epítome de esta posición que traiciona los intereses de la clase obrera. El antipoliticismo de Sorel se explica, según Schmitt, por el hecho de que el autor francés razona dentro de los parámetros característicos del pensamiento economicista comunes al capitalismo y al socialismo:

> El gran empresario no tiene un ideal diferente del de Lenin, esto es, una «tierra electrificada». Ambos disputan únicamente acerca del método correcto de electrificación. Los financistas americanos y los bolcheviques rusos se hallan juntos en la lucha por el pensamiento económico, es decir, en la lucha contra los políticos y ios juristas. En esta alianza se encuentra también Georges Sorel [...].

El pensamiento económico es esencialmente objetivista, busca impedir la distorsión subjetiva que implica el dominio de los poh'ticos en el gobierno de los asuntos humanos y reemplazarlo por un poder establecido sobre bases económicas, esto es, objetivas. Esta evidente divergencia de Schmitt con Sorel alcanza también al tema del Estado. El objetivo último de Sorel es su abolición, el de Schmitt su fortalecimiento contra las tendencias pluralistas y economicistas que lo debilitan. Esta somera reseña alcanzana para descartar cualquier parentesco; sin embargo, si Schmitt consideraba que Sorel era la clave para todo el pensamiento pob'tico contemporáneo, ello significa que a su juicio esa obra contiene un conjunto de ideas acerca de la política que se han vuelto imprescindibles para comprender los acontecimientos ocurridos desde la Revolución Rusa en adelante. Por tanto, aunque los fines políticos de ambos autores hubieran sido opuestos, la exposición de los temas sorelianos que aparecen en los escritos de Schmitt atenuará esta

divergencia y aparecerán importantes coincidencias. De ningún modo éstas se presentan de forma tal que permitan leer los escritos de Schmitt de la década del veinte como una mera repetición de Sorel, sino que algunos tópicos del escritor francés son utilizados por Schmitt para conformar una matriz en la que articula ideas provenientes de otros autores. Sorel le brinda a Schmitt un conjunto de grandes temas que éste utilizará como base para su argumentación filosófico-política, especialmente para esa peculiar síntesis de Hobbes y la filosofía católica de la contrarrevolución, quizás, el rasgo más distintivo de Schmitt.

Hay una primera cuestión metodológica en la que coinciden Sorel y Schmitt: los conceptos tienen un sentido instrumental, no pueden ser establecidos como conceptos puramente teóricos e independientes de toda finalidad no cognoscitiva. En el caso de Sorel, el objeto principal de este recaudo metodológico es el concepto «lucha de clases». La lucha de clases es «el alfa y el omega » del socialismo y no un «concepto sociológico para uso de los doctos», sino «el aspecto ideológico de una guerra social perseguida por el proletariado contra el conjunto de los jefes de industria» (Stemhell, Sznajder, Ashéri, 1994). Schmitt acepta plenamente esta perspectiva que liga todo concepto a un uso polémico específico:

> [...] todos los conceptos, las representaciones y los términos políticos tienen un sentido *polémico;* tienen a la vista una ojx)sición concreta cuya consecuencia última es el agrupamiento amigo-enemigo (que se manifiesta en una guerra o en una revolución), y se vuelven abstracciones vacías y fantasmales cuando esa situación desaparece.

Además del valor pragmático del instrumental teórico utilizado, esta coincidencia apunta hacia una asunción del conflicto como la situación primaria en la que todo ser humano puede encontrarse. Por más que según Schmitt el agrupamiento amigo-enemigo sólo se manifieste en el caso extremo, la realidad referida por los conceptos no puede ser pacificada por completo, por tanto, no hay posibilidad de que los conceptos pob'ticos dejen de corresponder o de estar en relación con las posiciones desplegadas en un conflicto específico. Tanto para Sorel como para Schmitt, los mismos términos centrales que nos dan la clave de la situación a comprender («lucha de clases» en Sorel, «lo político» en Schmitt) y que organizan los otros conceptos en tomo a sí, expresan primariamente una situación de conflicto, el cual es asumido como una invariante. Schmitt establece el conflicto como criterio distintivo de lo que denomina «lo político», esto es, si la conflictividad es la nota inherente a la relación que pueden mantener los agrupamientos de seres humanos entre sí, un mundo pacificado y sin conflictos sería igual a un mundo sin poh'tica, un mundo tecnificado y utópico en el que los problemas se deciden «objetivamente», es decir, apolíticamente, ya que el presupuesto de toda política es que la guerra permanezca como posibilidad última (Schmitt, 1996). A pesar de que Schmitt atribuye a Sorel un tecnocratismo como el mencionado más arriba, en el autor francés se repite la misma conciencia del carácter inextinguible del conflicto:

> La idea de huelga general es tan motriz, que arrastra en su estela revolucionaria a todo lo que toca. Gracias a ella, el socialismo se mantiene joven, las tentativas para lograr la paz social parecen infantiles, y las deserciones de los compañeros que se aburguesan, lejos de desanimar a las masas, las excitan más a la rebelión; en una palabra, que la escisión nunca corre peligro de desaparecer.

Ambos autores expresan, a través del instrumental teórico utilizado, la permanencia del conflicto, al que ubican en esferas diferentes, pero que en ninguno de los dos casos puede ser suprimido. El conflicto toma así un carácter cuasiexistencial y antropológico. Sorel sostenía, citando a Clemenceau, que «quien vive, resiste; quien no resiste, se deja descuartizar a pedazos». Sorel no ve escapatoria al conflicto violento, éste se generalizará si la burguesía persigue la paz social a causa de su cobardía; pero una burguesía conquistadora *también* se dirigirá

a un conflicto violento, ya que su ímpetu tensará aún más la lucha de clases. En Schmitt, esta inevitabilidad del conflicto es expresada a través de un enfoque antropológico: toda teoría política presupone haber podido decidir de alguna manera la cuestión de si el hombre es o no un animal peligroso para sus semejantes, tema que Schmitt identifica con el problema tradicional acerca de la maldad o bondad naturales del hombre. Sin embargo, nuestro autor especifica aún más la cuestión y afirma que toda teoría política «auténtica» considera al hombre como un ser dinámico y peligroso. Estamos frente a un círculo, sólo una teoría poUüca auténtica reconoce la peligrosidad del hombre, si no lo hace, no alcanza el rango de teoría política. Política y conflicto pasan a ser términos idénticos, dado que el criterio que permite distinguir lo propio de la primera es el segundo, pero éste, a su vez, se explica en relación con lo público, el cual no se entiende sin alguna referencia a lo político." El conflicto pasó de ser una posibilidad presupuesta en la acción colectiva de los seres humanos para convertirse en un supuesto antropológico de sabor hobbesiano, pero cuyo fundamento es en última instancia teológico y tan originario como el hombre mismo, por lo tanto, imposible de suprimir.

La esfera en la que el conflicto se manifiesta es aquella que, a juicio de cada uno de estos autores, tiene prioridad por sobre las otras. Para Sorel, ella es la sociedad, más específicamente, la producción, punto de partida natural para un autor que se reivindica como marxista; la lucha de clases es, en consecuencia, social y no política; para Schmitt, por el contrario, esa esfera es la política, que es, de acuerdo a su propia teoría, aquélla donde se da la oposición más intensa y extrema y toda otra oposición se vuelve tanto más poh'tica cuanto más se acerca al punto extremo de la agrupación amigo-enemigo.

A esta imposibilidad de erradicar el conflicto corresponde naturalmente, también en ambos autores, un *pathos* bélico y heroico. El mito de la huelga general encuentra su valor último en el heroísmo que propone a los obreros:

> Es preciso que los socialistas estén convencidos de que la obra a la que se consagran es *una obra grave, temible y sublime;* sólo con esa condición podrán aceptar los innúmeros sacrificios que requiere una propaganda que no puede procurar ni honores, ni provechos, ni siquiera satisfacciones intelectuales inmediatas. Aun cuando la idea de huelga general no lograse más resultado que el de tornar más heroica la noción socialista, sólo por ello debería ser considerada como dotada de inapreciable valor.

Schmitt deja ver la misma admiración por el coraje y la voluntad, más allá de la idea particular que mueva a la lucha, y el mismo odio hacia el relativismo propio de la democracia liberal, carente de certezas. Esta actitud es manifiesta en su rechazo a las fuertes críticas que Kautsky hacía a la praxis revolucionaria y violenta de los bolcheviques:

> Como argumenta con razón Trotsky contra el demócrata Kautsky: en la conciencia de las relatividades no se percibe el coraje de utilizar la violencia ni de derramar sangre.

Este *pathos* bélico vuelve a aparecer en la conclusión agregada a la segunda edición de su obra *Romanticismo político;* allí Schmitt diferencia la irracionalidad del esteticismo romántico de aquella propia del mito y afirma al pasar que:

> Esto no es la irracionalidad del mito, pues la creación de un mito político o histórico se origina en la actividad política, y el tejido de razones, a las cuales tampoco puede renunciar, es emanación de la energía política. Sólo en la guerra real nace el mito.

De este párrafo podna derivarse un silogismo como el que sigue: si el mito político se origina en la actividad poKtica, y dado que sólo en la guerra real nace el mito, la guerra real es la actividad política por excelencia. Presentar las cosas como si éste fuera el sentido último de las ideas de Schmitt sobre el problema quizás sena extremar la cuestión,' pero sin duda aparece aquí una línea de pensamiento que no se

desprende arbitrariamente de los escritos de Schmitt. A pesar de que en todo *Romanticismo político* no hay una sola cita de Sorel, el aire soreliano del párrafo arriba mencionado es evidente. El vitalismo de Sorel, cuya fuente principal es Bergson y, en menor medida, Nietzsche, aparece en este pasaje de manera transparente. Para esta fecha (1925), Schmitt ya ha desarrollado su teona de la soberanía, la cual, sin duda puede calificarse de decisionista, pero todavía no ha establecido de manera definitiva su conceptualización de lo poh'tico, la que apunta a su nominalización y en la que este vitalismo quedará en un segundo plano. En *Romanticismo político* hay también otra definición de la política, procedente de la 1." edición (1919) y que tiene un aire algo menos soreliano, pero, de todos modos, también vitalista: «La fuente más importante de vitalidad pob'tica, la fe en el derecho y la indignación por la injusticia [...]» (Schmitt, 1925: 177). Evidentemente, ésta sena una definición bastante más cercana a una concepción tradicional de la política, puesto que hay un objeto propio de ella y al establecer una relación entre poblica y justicia, tiene un cierto carácter sustancialista y de búsqueda de un parámetro objetivo (a diferencia del criterio amigo-enemigo, que tiende a nominalizarla).

No obstante, también aquí aparece la idea de una fuente de vitalidad de la que surge la actividad política, aunque esta fuente es más cercana a una posición racionalista, al estar referida a la justicia, mientras que la teoría soreliana del mito, como el mismo Schmitt lo señala, explica la política exclusivamente a partir de factores irracionales. En estas obras anteriores a *El concepto de lo político,* la política es entendida como una actividad ligada a flujos de energía y las razones que justifican el mito político son emanaciones de esta energía, esto es, racionalizan e intentan expresar por medio de conceptos aquello que está contenido de manera completa y suficiente en el mito y que es captado intuitivamente. La fuente de creación de estas imágenes canalizadoras de las energías que se vuelcan en la actividad política es la guerra. En *Romanticismo político* Schmitt ejemplifica esta interpretación al remitir al cambio de significado del término «nación» en el plano de las ideas y su equiparación con «pueblo» a partir de las guerras desatadas por el Estado *conquérant* jacobino.

A pesar de que en esta obra no trata el surgimiento del concepto nación como un mito político de manera explícita, sino que dedica gran parte de su exposición del tema al modo en que Bonald y De Maistre dan un significado histórico y concreto a esa idea de nación, la hipótesis de la secularización presentada en la introducción de esta obra puede acercamos a una interpretación de este tipo.'" Una vez que el horizonte de las ideas políticas se ha transformado y los revolucionarios establecen que la nación es objeto del amor y de la obediencia antes reservados a Dios, nada impide a una consideración posterior entender este culto como un mito político en los términos de Sorel; creemos que ésta es la dirección en que se mueve el sentido de la argumentación schmittiana. Una cita de Schmitt —las instrucciones impartidas por Robespierre el 16 de noviembre de 1793 a los patriotas de Lyon: «el republicano no reconoce otra divinidad que la patria» — criticando a los historiadores que interpretan el culto del Ser Supremo sólo como un instrumento de la poKtica jacobina y no quieren ver en él un nuevo tipo de religión secular, apoya la idea antes nombrada acerca de la guerra como forjadora de mitos políticos. Al igual que el texto citado más arriba, esta nota tampoco figura en la primera edición de 1919, lo cual muestra cómo se va fortaleciendo en el pensamiento de Schmitt la hipótesis de la guerra como la fuente primaria de los mitos políticos. Podna decirse que en esta cuestión Schmitt va más lejos aún que el propio Sorel, pues en el autor francés el belicismo está ligado esencialmente al mito de la huelga general, por la propia naturaleza de éste, pero no lo está a los mitos sociales en general. En efecto, cuando Sorel expone algunos mitos célebres para ilustrar sus ideas, nombra el pronto retomo de Cristo para los primeros cristianos, la renovación del cristianismo por parte de Lutero y Calvino, las esperanzas promovidas por la Revolución Francesa y los sueños

mazzinianos de unificación italiana, esto es, Sorel no ve en la guerra la única fuente de los mitos, tal como cree Schmitt.

Este *pathos* bélico que aguarda el inicio del combate final se repite en las conclusiones de las obras de Schmitt que datan de esta época, de forma que al lector no le quepan dudas acerca de la urgencia que la decisión requena. Además de *Romanticismo político* aparece también en *Teología política* (conclusión del último ensayo). *Catolicismo romano y forma política* (conclusión) y en La *situación histórico-espiritual del parlamentarismo actual* (conclusión). ¿Cuál es este combate? De acuerdo a la obra que se tome, los contendientes de este combate final parecen variar, aunque no su inexorabilidad. En la *Teología política* aparece bajo la convicción de Donoso Cortés de que había llegado la batalla final entre la autoridad y la anarquía, en *Catolicismo romano...* es expuesto como la lucha entre la civilización occidental europea y el «socialismo ateo de los anarquistas rusos». Creemos que la formulación definitiva es la que presenta al final de *La situación histórico-espiritual del parlamentarismo actual,* el contraste neto resultante del enfrentamiento entre sí de los únicos mitos posibles del mundo contemporáneo: el mito de la lucha de clases y el mito de la nación.'

Las otras formulaciones, aunque están incluidas en obras con fuertes rasgos antiliberales, permitirían, sin embargo, una contemporización con las ideas liberales. En esta última, en cambio, Schmitt presenta claramente su convicción de que el liberalismo es incapaz de enfrentar las exigencias de esta batalla, pues no puede recrear un nuevo sentido de autoridad, por tanto, no tomará parte en ella. Tanto el mito de la lucha de clases como el de la nación son los dos únicos mitos verdaderamente canalizadores de las energías políticas porque la misma teoría del mito prueba que «el racionalismo relativo del pensamiento parlamentarista ha perdido su evidencia»). Este argumento es, otra vez, circular. El liberalismo está agotado porque la misma concepción de la política que implica la teoría del mito niega la concepción liberal; obviamente, el problema es determinar hasta qué punto la teoría del mito era una elucidación correcta de la política contemporánea.

De todos modos, en Schmitt ello responde ante todo a una convicción antiliberal de fondo que se articula en diversos argumentos (la desaparición de las condiciones sociales y políticas que permitían la vigencia del principio espiritual del parlamentarismo —el principio de la publicidad—, la incapacidad del liberalismo para poder construir un nuevo mito, la existencia misma de la teoría del mito como prueba de esa incapacidad, la imposibilidad del liberalismo de llegar a una decisión frente al caso excepcional), dicha convicción, a su vez, se apoya en esta vivencia apocalíptica, provocada, evidentemente, por la situación pob'tica europea posterior a la Revolución Rusa y, en especial, por el peligro de revolución en Alemania. La forma en que Sorel interpreta el concepto marxista de «lucha de clases» como preludio a la «batalla napoleónica» le permitirá a Schmitt integrar a Donoso Cortés en esta misma concepción, pues el escritor español coincide con el francés tanto en el antiparlamentarismo como en la certeza apocalíptica. Podemos afirmar, entonces, que la teoría poUtica schmittiana se propone elucidar este combate —el mismo del que habla Sorel, la potencia del mito de la lucha de clases— el cual es el telón de fondo sobre el que se despliegan los conceptos políticos y en el que, como Schmitt señalaba en el párrafo citado más arriba, intentan intervenir.

La exposición anterior nos permite sostener que la teoría de la violencia de Sorel es el prisma a través del cual Schmitt analiza las concepciones de Marx, así como las de Lenin y Trotsky. Podría decirse que su interpretación del fenómeno bolchevique es retrospectiva, ya que busca en el pasado la clave que explique la crisis revolucionaria que vive la Europa de los años veinte. Schmitt la encuentra en la novedad proporcionada por el *Manifiesto Comunista* (y no en *El Capital).* Ella explicará la dirección tomada por el desarrollo histórico ocurrido hasta la Revolución Rusa. El carácter retrospectivo de esta lectura se advierte en que el sentido del presente es explicado a

partir de un acontecimiento cuya gravidez de significaciones determina el conjunto del desarrollo histórico. Para poder mantener semejante interpretación histórica, Schmitt, a su vez, debe reinterpretar la teoría marxista, por ello no considera conceptos importantes y privilegia otros. Esta interpretación muestra un marcado sesgo soreliano, especialmente en lo que concierne a la lucha de clases. En primer lugar, Schmitt deja de lado rápidamente todos los aspectos relativos a la dialéctica entre la dinámica de las fuerzas productivas y la de las relaciones de producción, considerando que por ese camino el marxismo se dirige hacia una concepción puramente determinista, esto es, técnica, que volvería imposible el salto al reino de la libertad, puesto que sería el salto al reino de la pura tecnicidad. Estos conceptos centrales de la interpretación materialista de la historia son puestos al margen sin más trámite porque representan un obstáculo para el desarrollo de una concepción *política,* tal como Schmitt entiende este término. Esto no significa imputar al marxismo un carácter meramente economicista, sino que va más allá, porque Schmitt renuncia a considerar todo concepto que trate el conflicto dentro de una formación económico-social en términos de una dialéctica impersonal, es decir, en términos que relativicen la voluntad humana y presenten el conflicto en cuestión como inherente al desarrollo histórico de esa formación económico-social. Este enfoque del marxismo centrado de manera casi exclusiva en la lucha de clases también aparece en Sorel; al autor francés le interesa todo aquello que acentúe el conflicto y rechaza cualquier conquista obrera específica, es decir, cualquier lucha que busque reivindicaciones concretas (salario, condiciones de trabajo, etc.)'', planteando la necesidad de luchar exclusivamente por la abolición de las clases. Sin embargo, este conflicto no es entendido como el resultado de la agudización de contradicciones de clase provocadas por la dialéctica entre fuerzas productivas y relaciones de producción antes nombrada, sino como un conflicto que es ante todo vital: si decae el conflicto por causa del humanitarismo burgués o si se produce una gran transformación social en una época de decadencia económica, en ambos casos se degenera la cultura en su conjunto. En segundo lugar, Schmitt niega que la novedad del *Manifiesto* consista en la postulación de la lucha de clases como principio explicativo de la dialéctica histórica, pues, afirma: «que la historia mundial sea la historia de la lucha de clases, se sabía desde hacía mucho [...]». ¿Cuál es, entonces, la novedad del *Manifiesto* y, por ende, del marxismo como tal?

> Lo nuevo y fascinante del *Manifiesto Comunista* era otra cosa: la concentración sistemática de la lucha de clases en una única, última lucha de la historia humana, en la cumbre dialéctica de la tensión: burguesía y proletariado. Los antagonismos de diversas clases son simplificados en un último antagonismo. [...] Esta simplificación significa un enorme incremento de la intensidad.

La interpretación schmittiana del *Manifiesto* encuentra en él las características que Sorel atribuye a la lucha de clases. El enfrentamiento de clases descrito por el *Manifiesto* es último porque concentra sobre sí todos los posibles conflictos de clases que pudieran darse en la sociedad contemporánea, pero lo es, esencialmente, en sentido temporal; el conflicto burguesía-proletariado es el último conflicto de clase de la historia. Sin duda, Marx señala en el *Manifiesto* que la historia produce esa simplificación de la lucha de clases a que hace referencia Schmitt, pero la diferencia reside en que a éste sólo le interesa esa cumbre dialéctica de la tensión, ese incremento de la intensidad, la que —afirma— a juicio del marxismo se produciría por razones materiales, pero cuyo fundamento real es una construcción metafísica de la propia teoría.

Schmitt considera que la principal fuerza de atracción del marxismo no consiste en que realice una explicación científica de la historia a través de su concepción materialista específica (en la que, como vimos, son eludidos elementos importantes), sino en «la forma y manera en que Marx mantiene la idea de desarrollo dialéctico de la historia de la humanidad y

lo considera como un proceso concreto, antitético y único, que se produce a sí mismo a través de una fuerza orgánica inmanente». Ello significa que este desarrollo no es significativo por su carácter concreto, ni tampoco la inmanencia de esa fuerza orgánica se explica por determinaciones materiales, sino que la importancia de la apropiación marxista de la dialéctica hegeliana reside en que ésta le asegura al desarrollo histórico un final, un término al cual se dirige y que debe realizarse. Schmitt abre así una corriente de interpretación del marxismo que alcanzará su expresión más detallada en la obra de Karl Lowith. El fundamento último del marxismo es, entonces, metafísico, es decir, escatológico, y es esta metafísica de la historia la que conduce a ese enorme incremento de la intensidad de la lucha. Se desprende del análisis schmittiano que la reinterpretación marxiana del concepto «lucha de clases» fue lo que permitió que el marxismo se convirtiera en la principal teoría socialista. Esta presentación de la lucha de clases es, como se advierte rápidamente, esencialmente idealista, porque Schmitt busca «la última evidencia de la creencia socialista», dando por sentado que ella sólo puede ser de orden metafísico.

En sentido estricto, de acuerdo a la teoría política de Schmitt, esa evidencia última es de orden *teológico*. En este punto aparecen las ambigüedades metodológicas de la teología poh'tica schmittiana. El jurista alemán quiere evitar tanto la explicación espiritualista de procesos materiales como su gemelo inverso, la explicación materialista de procesos espirituales. La teología política, según Schmitt, es una sociología de los conceptos, cuya peculiaridad consiste en que se va más allá de los intereses inmediatos y prácticos de la conceptualización jurídica y los conceptos tratados son remitidos a una estructura última y radicalmente sistemática. Esta estructura conceptual es comparada con la elaboración conceptual de la estructura social de una determinada época adoptando el principio de que la situación histórico-política de una institución determinada siempre corresponde a la conciencia general de los hombres y que la conformación jurídica de la realidad histórico-política siempre ha encontrado un concepto cuya estructura coincidía con la estructura de los conceptos metafísicos. No obstante, no es ello lo que nuestro autor lleva a cabo cuando analiza la «evidencia última» del marxismo.

La novedad histórica contenida en el *Manifiesto* es la que permite el incremento de la intensidad de la lucha de clases a causa de la promesa escatológica que ella significaba. El paralelismo mentado por Schmitt implica la lectura del marxismo como una escatología secularizada. Ahora bien, más allá de los indudables méritos que tiene semejante lectura, no se debe pasar por alto que, a juicio de Schmitt, esa novedad por sí misma es la que produce el desarrollo mentado, pues toma sobre sí la energía propia de la religión, aunque sea en una forma secularizada. Ese secreto que el marxismo guarda y del cual los marxistas no son conscientes es la fuente última de su energía política. Por tanto, la remisión de la estructura del vocabulario pob'tico a la estructura de los conceptos metafísicos y teológicos tiene como resultado no deseado —^ya que Schmitt quiere evitar la explicación puramente espiritualista de los procesos materiales— que los cambios en este último ámbito desencadenan consecuencias sociales inmensas e impredecibles. Creemos que este teoricismo es inherente a la teología política schmittiana y que es la causa principal de que esta teoría adopte exclusivamente la perspectiva impuesta por la búsqueda de analogías entre el ámbito teológico-metafísico y el pob'tico, lo que lleva a pasar por alto o considerar como no significativo cualquier elemento de la teoría estudiada que no se adapte fácilmente a la lógica de la analogía, como vimos que ocurría cotí importantes conceptos del materialismo histórico. La novedad específica del marxismo, su «evidencia última», es aquello sobre lo que pueda establecerse la analogía; por extensión se podría decir que la verdad expresada por una teoría política y social está en relación directa con su capacidad de secularizar conceptos teológicos o metafísicos. Schmitt toma esta búsqueda de analogías del escritor contrarrevolucionario Louis de Bonald y la extiende a toda la

filosofía política moderna. Cuando Schmitt escribe este texto, todavía se viven en Alemania los últimos estertores de la crisis revolucionaria que se remontaba a noviembre de 1918, por tanto, la explicación última de esa crisis revolucionaria —así como de la Revolución Rusa— se encuentra en la unión de esa evidencia última con una nueva filosofía de la vida. Ahora bien, la concepción soreliana de la praxis proletaria dirigida hacia una «batalla napoleónica» por influjo del mito de la huelga general, la que representa el último acto de la lucha de clases, coincide con la interpretación schmittiana de Marx:

> Cada conflicto que da lugar a violencias resulta, pues, un choque de vanguardia, y nadie podría prever qué puede salir de tales enfrentamientos; aunque se aplace el gran combate, en realidad, cada vez que se llega a las manos, los huelguistas tienen la esperanza de que comience la gran *batalla napoleónica* (en la cual los vencidos quedan definitivamente aplastados); y de ese modo se engendra, mediante la práctica de las huelgas, la noción de una revolución catastrófica.

La misma lógica de la lucha de clases, según Sorel, lleva a este incremento de la intensidad del enfrentamiento, pero para que ello ocurra debe haber un enfrentamiento real, es decir, la burguesía tiene que fortalecerse y resistir la presión del proletariado, el cual, a su vez, la lucha lo llevará a una mejor organización y mayor eficacia en su lucha." Esta idea vuelve a presentarse en la interpretación de Schmitt cuando afirma que «[...] la burguesía debe alcanzar su intensidad más extrema antes de que pueda aparecer la certeza de que ha llegado su última hora». En este punto es donde la interpretación de Schmitt convierte a la teoría soreliana en el fundamento oculto del marxismo revolucionario, especialmente de su variante leninista. Lo hace en dos direcciones temporales: pasado y futuro. El marxismo es reinterpretado hacia el pasado ubicando en él una concepción última de orden escatológico (teológica-política), que constituye el concepto a partir del cual se organiza el edificio conceptual de la teoriza —por esta razón Schmitt habla de una *creencia (Glaube)* socialista, ella es conceptualizada de antemano como religión secular— y que permite el enorme incremento de la intensidad de la lucha. El marxismo fue capaz de construir un mito (en el sentido soreliano) a partir de una afirmación sobre las relaciones sociales que, tal como a Schmitt le interesa poner de relieve, no constituía por sí misma ninguna novedad. Hacia el futuro, por razón misma de su carácter escatológico, esa evidencia última permite organizar la lucha en términos diferentes al mero desarrollo dialéctico hegeliano, en el que la razón es más astuta que la voluntad de los hombres. A juicio de Schmitt, el núcleo del racionalismo dialéctico hegeliano es contemplativo, por tanto, no proporciona los elementos orientativos necesarios para una lucha real y sangrienta.

> Una filosofía de la vida concreta ofreció para ello un arma espiritual, una teoría que considera a todo conocimiento intelectual como algo sólo secundario en comparación con procesos más profundos —voluntarios, emocionales o vitales— y que corresponde a una mentalidad en la que se ha estremecido desde los cimientos la jerarquía de la moral tradicional, esto es, el dominio de lo consciente sobre lo inconsciente, de la razón sobre los instintos.

Esta filosofía de la vida es, huelga decirlo, la teoría soreliana del mito. Su caracterización se ajusta a la descripción soreliana de lo superficial y lo profundo. Sorel interpreta y revisa la teoría marxista desde la perspectiva de la filosofía vitalista de Bergson; Schmitt ve en la teoría soreliana del mito el nexo que permite comprender el pasaje desde la teoría socialista clásica, tal como había sido formulada por Marx, a la praxis política del partido bolchevique. Este tamiz soreliano lleva a Schmitt a afirmar que esa praxis pob'tica deriva menos de Marx que del anarcosindicalismo. Aunque los bolcheviques hayan reprimido a los anarquistas, continúa, el complejo de ideas en el que se mueven sus argumentaciones «contiene una manifiesta ilación de ideas anarcosindicalistas». Esta afirmación resulta bastante enigmática, pues Schmitt no explica en qué consiste esa «manifiesta ilación». Schmitt supone que «todas las doctrinas de

la acción directa y de la utilización de la violencia se apoyan más o menos conscientemente en una filosofía irracionalista»; por esa razón identifica al leninismo con las teorías de la acción directa.

Sin embargo, dicha identificación es esencialmente errónea, pues deja de lado toda la teona del partido de vanguardia que lleva a cabo Lenin, principalmente en su libro *¿Qué hacer?,* de 1902. Esta afirmación de Schmitt resulta más incomprensible aún si se tiene en cuenta que una de las criticas más ftecuentes que recibió Lenin —^por ejemplo, por parte del grupo menchevique, de Trotsky o de Rosa Luxemburg— era la equiparación del tipo de partido por él propuesto con las concepciones blanquistas. El problema es que si se aceptara el carácter blanquista del leninismo —algo que, de hecho, Schmitt no afirma, pero que su argumentación parece suponer—, eso lo alejaria todavía más de la teoria soreliana de la violencia. Schmitt identifica de manera general todas las teorias de la acción directa con el anarcosindicalismo y pierde de vista no sólo la originalidad propia del leninismo en cuanto forma de organización y estrategia, sino también que en el modelo de organización partidaria de revolucionarios profesionales ideado por Lenin son mucho más fuertes las tradiciones específicamente rusas, especialmente la populista, que la concepción sindicalista ligada a Sorel, la cual, como ya dijimos, era prácticamente desconocida fuera de Francia e Italia.^^ Schmitt percibe vagamente la existencia de estos motivos ideológicos autóctonos en el leninismo cuando hace referencia al «[...] odio ruso hacia la complejidad, artifícialidad e intelectualismo de la civilización europeo-occidental [...]».

No obstante, esta identificación sucinta obedece a la pregunta de por qué las ideas del proletariado industrial de las grandes ciudades modernas pudieron alcanzar tal poder precisamente en Rusia. Schmittresponde que la razón consiste en que están a la obra nuevos impulsos irracionalistas. Toda la argumentación schmittiana apunta a subsumir ai leninismo en la teoría soreliana y la conclusión no expresada es que la revolución es primordialmente resultado de una voluntad política, la cual sólo puede ser posible porque deja de lado el racionalismo relativista propio del pariamentarismo y se modela según aquellas motivaciones irracionalistas. La clave última de la Revolución es, en consecuencia, el impulso brindado a la acción directa por parte de la teoría de Sorel, la cual, en suelo ruso, dio nueva vida a los motivos antioccidentales y antiintelectuales de la tradición rusa. Los dos elementos nombrados, la fuerza de la tradición nacional rusa y la voluntad y el coraje (la *decisión,* en el vocabulario político de Schmitt) de los dirigentes bolcheviques, explican la Revolución. De allí que Schmitt le diese la razón a Trotsky en su disputa con Kautsky y no oculte cierta admiración por la determinación con que aquél utiliza la violencia y derrama sangre.

¿Por qué razón Schmitt subsume al leninismo en el sorelismo? Una primera respuesta, que juzgamos válida, pero no suficiente, pondría de relieve que el otorgamiento de una posición central en las diferentes teorías políticas de la época a Sorel era un tópico propio de las teorías de extrema derecha de la entreguerra. Ni Lenin ni ningún autor adscripto al leninismo reconocerá en Sorel un antecesor, mientras que los fascistas, empezando por el mismo Mussolini, verán un inspirador en él. A partir del reconocimiento de esta paternidad espiritual, el paso siguiente era considerar a Sorel como el teorizador de la nueva política antiliberal de la primera posguerra, equiparando al comunismo y al fascismo como doctrinas antirracionalistas, un punto que la mayor parte de la tradición marxista negaría, precisamente, por presentarse como poseedora de la verdadera ciencia de la sociedad. Creemos que en Schmitt se da un movimiento de este tipo, pero que, más importante aún, considerar a Sorel como la clave del pensamiento político contemporáneo significaba, asimismo, poner su propia teona en el centro de éste. El entramado que conforman la teología política y el criterio amigo-enemigo se vuelve así el fundamento de *toda* política posible; ni el fascismo, ni el leninismo pueden sustraerse a él. Si el leninismo, a diferencia del fascismo, no tuviera su fuente

secreta en Sorel y la filosofía vitalista, se pondría en duda la capacidad de la teología política para establecer, en la época contemporánea, el paralelismo entre los conceptos metafísicos y teológicos dominantes y los conceptos políticos correspondientes, lo que Schmitt, por supuesto, no aceptaría.

Todo este recorrido nos permite establecer más precisamente en qué consiste el enfrentamiento amigo-enemigo caracterizado por Schmitt como criterio distintivo de lo político. El enemigo, afirma Schmitt, es aquel que amenaza mi forma de vida de manera concreta, existencialmente y frente a esta amenaza no hay posibilidad de permanecer neutral. Este criterio forja una teoría de la política a partir de la situación política de Alemania, tal como Schmitt la percibe. El demócrata Kautsky, a pesar de sus pergaminos marxistas, se revela esencialmente como liberal, puesto que quiere eludir la instancia terrible de la decisión. Los bolcheviques, al igual que los anarquistas, han tomado partido. Esta toma de posición es ineludible, por eso Schmitt concluye su escrito *Catolicismo romano y forma política* afirmando:

> [...] creo que en aquella lucha de vanguardia de Bakunin, la Iglesia católica y el concepto católico de humanidad estaban del lado de la idea y de la civilización europeo-occidental, más cerca de Mazzini que del socialismo ateo de los anarquistas rusos.

Vemos cómo al criterio distintivo de lo pob'tico propuesto por Schmitt subyace no sólo la vivencia de que se aproxima la hora de la batalla final, sino que, además, puede percibirse que esta convicción está fuertemente ligada a la teoría soreliana y a la idea de la política como escenario de una inminente «batalla napoleónica». Los liberales, a juicio de Schmitt, no comprenden el peligro porque no pueden abandonar su racionaüsmo, en consecuencia, tampoco pueden entender la pobtica contemporánea, ya que la hora de la discusión ha pasado y ha comenzado la del mito. La lucha entre el mito de la lucha de clases y el mito de la nación constituye el enfrentamiento amigo-enemigo que domina la época. La teoría de los mitos se encuentra así en la base del criterio de lo político. A pesar de que en *El concepto de lo político* los contendientes son presentados de modo abstracto, en *La situación histórico-espiritual del parlamentarismo actual* aparecen individualizados. El agrupamiento amigo-enemigo no puede producirse si no es en relación con la capacidad aglutinante del mito político, dada la incapacidad del liberalismo de recrear una concepción racionalista de la política. No obstante, tal como Schmitt explica al final de *La situación...*, el peligro que encierra el politeísmo de los mitos políticos es muy grande. Es inexorable, en consecuencia, el enfrentamiento entre ambos. *El concepto de lo político* describe un enfrentamiento que tiene que encontrar alguna resolución, y la razón última de ello se encuentra en la teoría política del mito. Aquello que produce el aglutinamiento en tomo a sí, proporcionando una identidad por esa misma acción, permanece indeterminado intencionalmente por Schmitt. Su indicación más precisa es que se defiende una forma de vida propia frente a otra que se presenta como su negación. En principio, ello permitiría que cualquier aspecto de la vida social se convierta en una fuerza aglutinante. Sin embargo, también señala que:

> En realidad, no hay ninguna «sociedad» o «asociación» política, sólo hay una unidad política, una «comunidad» política. La posibilidad real del agrupamiento amigo-enemigo alcanza para crear, más allá de lo meramente societal-asociativo, una unidad determinante, que es algo específicamente diferente y, frente a las restantes asociaciones, decisivo.

A lo que Schmitt agrega una nota que revela cuál es la naturaleza de este nuevo vínculo: «Podemos decir, que el día de la movilización [1 de agosto de 1914] la sociedad existente hasta ese momento se transformó en una comunidad ». Sólo una idea es capaz de producir un agrupamiento amigo-enemigo comparable al de la lucha de clases: la idea nacional. En los tiempos modernos «el mito más fuerte reposa sobre lo nacional», afirma Schmitt en *La*

situación.... Cada uno de los mitos contendientes (que aglutinan a los dos bandos) reclama para sí toda la verdad, por tanto, los mitos no pueden ser tolerantes ni dejar lugar a ningún tipo de relativismo, so pena de erosionarse a sí mismos.

Treinta años después, Schmitt reconocerá en Sorel una anticipación de su propia teoría: «La humanidad [...] está dividida, [...] para Georges Sorel, en productores y meros consumidores, según el esquema amigo-enemigo». Tanto la lucha de clases, tal como la entiende Sorel, como lo político, categorizado por Schmitt, se manifiestan en un conflicto que no puede ser resuelto dentro de la situación en la que se presenta, pero que, a su vez, exige una resolución. La escisión no desaparecerá mientras existan clases, al igual que lo político se revelará como el enfrentamiento amigo-enemigo; sin embargo, ambos conceptos teorizan un momento de crisis, un antagonismo que apunta más allá de sí mismo. Vimos cómo en ambos autores ese conflicto llega a ser elevado a una situación connatural a la existencia humana. El *pathos* heroico que aparece en ambos dirige la argumentación hacia la antropologización del conflicto, mientras que la sociedad revolucionaria de Sorel, del mismo modo que la afirmación existencial de la propia forma de vida para Schmitt, implican que el conflicto no puede ser entendido como una situación definitiva, sino como una meta que en algún momento de la historia debe realizarse. Tanto en el mundo político como en el mundo espiritual de entreguerras, la supervivencia de la Revolución Rusa se daba por descontada, lo que significaba que no había ninguna posibilidad de que el antagonismo que ella representaba desapareciera, por lo tanto, era necesario que aquellos que compartían una misma forma de vida comprendiesen la amenaza que venía del exterior y se aglutinaran en un solo bando. La teoría política de Schmitt conceptualiza esta necesidad imperiosa de unir el campo propio. Así como en la teoría de Sorel los mitos sociales no pueden convivir pues son inconmensurables entre sí, la teología política sólo puede ser monoteísta.

Sobre lo político Schmitt contra Schmitt

Benjamín Arditi

Enemistad, guerra, intensidad

Hace años Norberto Bobbio propuso una definición mínima de la política. La caracteriza como la actividad de cohesionar y defender a nuestros amigos y de dispersar y luchar contra nuestros enemigos (Bobbio 1982). El instigador de esta definición es Carl Schmitt, quien sostiene que las oposiciones amigo/enemigo constituyen el código básico de lo político y que dichas oposiciones pueden llevar al caso extremo de la guerra. Sus críticos disputan sus referencias a la guerra, lo cual podría explicar por qué parte del debate acerca de El concepto de lo político ha girado en torno al estatus del enemigo y a la pregunta de si Schmitt concibe a la violencia como una experiencia estética y con ello glorifica a la guerra y la muerte. El suyo sería un pensamiento belicoso reñido con el ethos pluralista y democrático dominante en Occidente.

Hay algo de verdad en esto, así como lo hay en la sospecha de que para él el verdadero sujeto de la política es el Estado. Schmitt no quiere reducir la conflictividad de lo político a la guerra; de hecho ve a esta como presupuesto y como posibilidad real de aquella. Pero también concibe a las oposiciones amigo/enemigo –que le imprimen su especificidad a lo político– como las más intensas de todas porque solo ellas son capaces de ir subiendo de tono hasta llegar al caso límite de la guerra. Si las oposiciones económicas, étnicas u otras conducen a la guerra no es por algo que les sea propio a esas oposiciones; es porque han cesado de ser meramente económicas, étnicas, etc. en virtud de que han adquirido la intensidad necesaria para agrupar a la gente como amigos y enemigos. La

intensidad sería entonces un suplemento del criterio amigo/enemigo.

Para Jacques Derrida el uso de la intensidad es problemático pues tiende a disolver las fronteras entre guerra y política que el propio Schmitt se esmera en resguardar. Esto se debe a que si bien Schmitt usa la intensidad como calificativo de su criterio amigo/enemigo para distinguir con más claridad las oposiciones políticas de las no políticas, no se da cuenta de que al hacerlo está asignando un telos a lo político. Con la intensidad, dice Derrida, la guerra termina siendo la esencia y el destino de lo político y no simplemente su presupuesto o caso excepcional (Derrida 1998). Su observación es correcta. Si uno sitúa la paz absoluta o la ausencia total de conflicto en un extremo del espectro y la guerra en el otro, las oposiciones políticas –aquellas que se estructuran en torno a la relación amigo/enemigo– son impensables en el caso de la paz absoluta dado que entonces no habría enemistad y por lo tanto tampoco habría la posibilidad de agrupar a la gente como amigos y enemigos. Sin embargo, una vez que nos alejamos de ese extremo –caracterizado por la estasis resultante de la ausencia total de conflicto que, al igual que una guerra total e interminable, es algo más hipotético que factible– lo político podría estar ubicado en cualquier lugar de la escala de intensidad. Pero las oposiciones económicas, étnicas, religiosas y muchas otras también generan conflictos y forman parte de la gama de posibilidades que se abre entre la paz y la guerra. ¿Qué es lo que hace tan especiales a las oposiciones políticas? Schmitt se limita a decir que son las más intensas de todas pues son las únicas que se acercan al caso decisivo de la guerra. Si le tomamos la palabra, esto significa que las oposiciones políticas deberán ubicarse a la derecha de las demás, esto es, deberán estar más próximas a la guerra que las oposiciones económicas, morales, etc. Si bien la medición de la intensidad es algo notoriamente difícil, el problema principal del argumento schmittiano es otro: si la intensidad –y por lo tanto la naturaleza política– de una oposición se incrementa a medida de que ella se va acercando a la guerra, entonces la guerra deja de ser una excepción de lo político para convertirse en su verdad y su destino.

Efectivamente, una vez que se califica a las oposiciones amigo/enemigo como las más intensas, ¿dónde ponemos fin a la progresión hacia la guerra? Un debate parlamentario será menos intenso que la ocupación de un edificio o una manifestación; un enfrentamiento a golpes entre bandos rivales será más intenso que una marcha por las calles; una sublevación armada será a su vez más intensa que un enfrentamiento a golpes; y una guerra civil será aún más intensa que todos los casos anteriores. La conclusión no puede sorprendernos: en una escala de intensidades que va de menos a más, la oposición que se acerque más a la guerra será más política que las demás, a tal grado que aquella que se identifique con la guerra pasará a ser la oposición hiperpolítica que revela la verdad de la forma amigo/enemigo. Pero entonces la guerra no sería la manifestación extrema o excepcional de lo político sino su quintaesencia, con lo cual el razonamiento de Schmitt quedaría entrampado en un telos de la intensidad que contradice su rechazo a identificar a lo político con la guerra.

La solución más simple a este problema consiste en concebir a la guerra como una posibilidad real –como la posibilidad más extrema de lo político– pero, a la vez, abandonar la intensidad como calificativo de segundo orden para diferenciar a las oposiciones políticas de las demás. La intensidad no es un suplemento de lo político. Todo lo contrario: es lo que nos induce a sospechar su complicidad con la guerra.

Otra posible respuesta se desprende de lo que Schmitt entiende por guerra. Es evidente que la concibe en el sentido estricto de enfrentamientos en los cuales la vida está en juego: el enemigo representa una amenaza existencial y ello nos autoriza a luchar contra él y matarlo por motivos políticos (Schmitt 1991). En parte su razonamiento se inspira en el sistema estatal westfaliano donde política designaba a la alta política de las relaciones entre estados y

la guerra era un componente regular de la misma (p. 41). Pero hemos visto que Schmitt entiende la posibilidad de guerra como un presupuesto de lo político y no como su contenido u objetivo. Además, define el enemigo político como hostis en lugar de inimicus (p. 59). Su preferencia por el latín hostis para designar al enemigo público o político no es accidental. Hostis es quien es hostil hacia nosotros, quien abierta o solapada¬mente prevé la posibilidad de hacernos daño. Para Schmitt, las oposiciones políticas se fundan en la hostilidad mutua de los bandos enfrentados. Pero el nexo hostis/hostil también es útil para pensar la naturaleza del doble vínculo que hay entre lo político y la guerra. Puesto de manera esquemática, diremos que la guerra es la manifestación extrema de una disposición hostil pero la hostilidad no tiene por qué siempre y necesariamente desembocar en batallas y en un derramamiento de sangre.

El Leviatán, que durante años fue un libro de cabecera de Schmitt, contiene un pasaje particularmente relevante para entender este doble vínculo. Dice Hobbes: "La guerra no consiste solamente en batallar, en el acto de luchar, sino que se da durante el lapso de tiempo en que la voluntad para luchar se manifiesta de modo suficiente […] así la naturaleza de la guerra consiste no ya en la lucha actual, sino en la disposición manifiesta a ella durante todo el tiempo en que no hay seguridad de lo contrario" (Hobbes 2006). La cita es elocuente: Hobbes quiere recordar a sus lectores que la guerra se refiere a actos e intenciones, a batallas en las que la vida está en juego de manera inminente y también describe situaciones en las que no podemos garantizar que nuestros vecinos hostiles no van a intentar atacarnos o causarnos algún tipo de perjuicio. Esto se debe a que para él la guerra incluye el acto de luchar y la voluntad o disposición para luchar. Si no incluyera esta segunda posibilidad, ¿cómo podríamos explicar algo como la Guerra Fría, una guerra en la cual los contendientes principales se enfrentaron sin que sus respectivos ejércitos llegaran a dispararse unos a otros? La conclusión es que matar y morir son parte de la estructura de posibilidades de lo político pero que también hay "combates" políticos donde amigos y enemigos se enfrentan sin que haya el menor derrama¬miento de sangre.

La posibilidad de una guerra sin muerte, o más precisamente, la ausencia de una relación causal entre la disposición a luchar y la eliminación física de los adversa¬rios, nos permite ampliar el alcance de la reflexión schmittiana sobre lo político. Contribuye a sacarlo del ámbito de las relaciones interestatales –que es donde Schmitt creía que tenía mayor validez– y lo convierte en un concepto válido en el ámbito doméstico de las oposiciones amigo/enemigo sin que ello necesariamente conduzca a la guerra civil o a algo que Schmitt temía, a saber, la anulación de la capacidad de decisión del Estado. Volveré sobre este punto más adelante.

Chantal Mouffe nos brinda una tercera respuesta al problema de la compli¬cidad entre guerra y política. Consiste en depurar a Schmitt convirtiendo a los antagonismos en agonismos y a los enemigos que deben ser destruidos en adver¬sarios que deben ser enfrentados. Esto resolvería el problema de la incómoda proximidad entre política y guerra y haría de la relación amigo/enemigo un concepto apto para pensar la política y el disenso legítimo en contextos democráticos –particularmente democrático-liberales– donde impera el "pluralismo agonístico" que propugna Mouffe.

El supuesto normativo acerca del tipo de enemistad y conflicto compatibles con la democracia pluralista tiene sus méritos y hay quienes lo aceptan de manera entusiasta, pero no me parece muy convincente o particularmente útil. Existen dos motivos para esto, o tal vez tres si interrogáramos a Mouffe acerca de cómo se materializaría su propuesta, esto es, cómo visualiza ella la mecánica a través de la cual se lograría transformar a los enemigos en adversarios y a los antagonismos en agonismos sin apelar a una imposición autoritaria, sin requerir un acuerdo voluntario universal entre los miembros de la comunidad y sin invocar una idea regulatoria kantiana como la que inspira a la ética comunicativa de Habermas. Pero me

interesa más discutir otros problemas en la solución que sugiere esta autora. Uno de ellos es que su propuesta de remplazar enemigos con adversarios no es una innovación conceptual. Poco después de la publicación de El concepto de lo político el propio Schmitt intentó disociar la enemistad de la guerra –no siempre de manera exitosa, como ya vimos– apelando a la distinción que hace la lengua inglesa entre enemy y foe o enemigo político y enemigo mortal, respectivamente: el foe, dice, no es un enemigo político.

Schmitt refina esta distinción en Teoría del partisano. Allí distingue tres tipos de enemigos –convencional, real y absoluto– y sostiene que solo el tercero cae fuera de su concepto de lo político. Esto se debe a que su noción de enemigo político se inspira en la enemistad relativizada del jus publicum Europaeum (Schmitt 1966: 54 n. 33, 69). El enemigo absoluto es una criatura muy diferente: no conoce límites y tiene a la guerra absoluta como su correlato. El propósito de esta precisión es distinguir el campo semántico de los conceptos de guerra y política. Lo relevante para efectos de nuestra indagatoria es la analogía entre el enemigo relativizado de Schmitt y el adversario de Mouffe. En vez de modificar el pensamiento de Schmitt para adaptarlo a un contexto pluralista y democrático Mouffe propone una variante de la distinción schmittiana entre enemigo político y enemigo absoluto o mortal.

En ambos casos hay un supuesto normativo implícito acerca del enemigo o adversario. Resulta llamativo descubrirlo en Schmitt, el teórico del decisionismo jurídico, quien no se cansaba de denunciar el normativismo en política y creía haber desarrollado un concepto de lo político libre de ello. Pero si el concepto de lo político excluye a los enemigos absolutos por cuestión de principios, ¿acaso no estamos ante un principio no político, de hecho normativo, acerca de lo que es bueno o malo para los asuntos políticos y para una teoría que busque dar cuenta de ellos? Mouffe procede de manera análoga cuando llama a remplazar antagojurídico, quien no se cansaba de denunciar el normativismo en política y creía nismos por agonismos y cuando habla del tipo de enemigo válido para la teoría y la política democrática. Exigir que la democracia sea asunto de adversarios y no enemigos, ¿no constituye acaso un postulado normativo acerca de qué es aceptable o no para que funcione una democracia pluralista? Tal como Schmitt cuestionaba ¬el normativismo de Hans Kelsen pero adoptaba un criterio normativo para pensar el enemigo, Mouffe, quien a menudo polemiza con el normativismo de Habermas, también recurre a un criterio normativo para caracterizar el estatuto del adversario.

La lectura que hace Mouffe de Schmitt también pasa por alto que la tarea de identificar a un adversario (que no es un competidor ni un oponente en un debate) es solo parte del argumento de Schmitt. Se refiere a su dimensión descriptiva: los grupos deben distinguir a sus amigos de sus enemigos para ser considerados como entidades políticas. Pero para el autor la distinción por sí sola es irrelevante si no viene acompañada de una disposición a enfrentar al enemigo y por ende a asumir el posible riesgo que esto trae consigo. El riesgo constituye el suplemento existen¬cial de la distinción amigo/enemigo. Un colectivo que identifica quiénes son sus adversarios pero no está preparado para enfrentarlos en algún tipo de contienda no puede aspirar al calificativo de político, al menos no en el sentido que Schmitt le da a esa palabra. Si en una reunión de personas que dicen ser progresistas uno de los invitados dice que el racismo es inaceptable y que no podemos ser indiferentes ante él lo más probable es que los demás asientan y lo feliciten por expresarse así. Oponerse al racismo es lo correcto en cuanto al decir y el hacer. Sin embargo, y a pesar de la genuina simpatía que pueda inspirarnos la teoría de los actos de habla, en política el hacer –a menudo, aunque no siempre– suele ser más relevante que el decir. Esto se debe a que una postura principista en favor de la igualdad racial es indecidible en cuanto a sus consecuencias: no hay garantías de que el enunciado engendre acciones para combatir el racismo, para censurar a quien ataca a su adversario con insultos racistas o para cuestionar a quienes hacen oídos

sordos ante esos insultos. Retomando el ejemplo, en la reunión se puede suscitar una discusión en la que uno de los invitados descalifica a otro con epítetos racistas. ¿Qué ocurre si la persona que denunciaba el racismo es testigo de esto pero opta por no pronunciarse, sea por temor o por conveniencia debido a que mantiene relaciones de amistad o de trabajo con el racista? Tendríamos que concluir que esta persona tiene una postura moral y ética admirable pero carece de una postura política en el sentido schmittiano de la expresión pues no estuvo dispuesta a enfrentar al racista.

Mouffe pasa por alto este componente de riesgo al centrar su lectura de Schmitt en la distinción amigo/enemigo. Si no incluye la dimensión existencial de la dis¬posición para enfrentar a quienes han sido definidos como enemigos su propuesta de remplazar a enemigos por adversarios y antagonismos por agonismos resulta ser bienintencionada pero fallida. Todo tipo de enfrentamiento, incluso los agonistas, está expuesto a riesgos y no hay ingeniería conceptual o supuestos normativos capaces de evitar la posibilidad de un escalamiento de los conflictos hasta convertirse nuevamente en antagonismos, que la adversidad revierta en enemistad o que alguno de los adversarios pierda la vida en un conflicto. El riesgo en cuestión no se refiere solo a cuestiones de vida o muerte, pues si fuera así, la guerra nuevamente se convertiría en la verdad de lo político y no tendría sentido tratar de diferenciar uno de otro. La visión sociológica de la modernidad tardía como sociedad de riesgo –por ejemplo, la que se plasma en el estudio pionero de Ulrich Beck (2006)– nos muestra que la noción cubre un campo semántico mucho más vasto que el de situaciones en las que está en juego la vida. Vimos algo al respecto en la discusión sobre la hostilidad y en la caracterización hobbesiana de la guerra como batallas y como ausencia de garantías de que no seremos atacados. Sea en su sentido restringido o amplio, el riesgo existencial es parte constitutiva de lo político y nos impide reducir a este al aspecto descriptivo de la distinción entre amigos y enemigos.

Con esto tenemos al menos tres maneras de debilitar una concepción belicista de lo político: una es abandonar el criterio de intensidad, opción que me parece la más sencilla y productiva entre las que hemos examinado, incluso si ello implica contradecir a Schmitt; otra supone concebir a la guerra como una disposición a luchar y no solo como batallas en curso; la menos satisfactoria consiste en transformar a los enemigos en adversarios y optar por un criterio descriptivo para distinguir el nosotros del ellos sin el elemento de riesgo asociado con el suplemento existencial de la distinción schmittiana. Ninguna logra disipar por completo la sospecha de que estamos ante una visión de la política como pura confrontación o que hay problemas en la manera en que Schmitt concibe el nexo entre la enemistad y los escenarios de tipo guerra. Podemos abandonar el criterio de intensidad pero la guerra sigue siendo parte de la estructura de posibilidades de lo político. Lo importante es que Schmitt no plantea un vínculo causal entre la posibilidad y la realidad de la guerra o, lo que es igual, el tránsito entre una y otra no está gobernado por un principio de necesitad. Podemos tener enemistad sin guerra, en cuyo caso Schmitt nos ofrece por lo menos un criterio referencial –"un marco teórico para un problema inconmensurable" y no una explicación exhaustiva, como él mismo advierte– de lo que puede ser tildado de "político" con o sin derramamiento de sangre.

Hay además una paradoja que se desprende de la relación amigo/enemigo. Solemos poner el énfasis en la negatividad asociada con el enemigo y la separación entre bandos contrapuestos y nos olvidamos de la dimensión productiva de la separación. Por un lado, la especificación de un nosotros y un ellos surge de una división que separa a los contrincantes. Pero también les hace entablar una relación, aunque solo sea para descalificarse mutuamente, llegar a acuerdos que busquen reducir las tensiones entre ellos o incluso para intentar resolver sus controversias. Esto significa que en el transcurso de una relación combativa se pueden generar marcos normativos que inciden en esa relación, por lo que combatir

pero también negociar y acordar resultan ser compatibles con el concepto schmittiano de lo político. Por otro lado, las divisiones entre nosotros y ellos generan comunidades de amigos que no existían antes de la designación de los adversarios y la disposición para enfrentarlos. Un enemigo bien identificado puede darle un sentido de identidad y de propósito político a un conglomerado de estados, partidos o movimientos, mientras que la pérdida de ese enemigo puede debilitar la percepción de quiénes somos y por qué estamos luchando.

Basta con recordar la desorientación imperante entre los estados occiden¬tales luego de la desaparición del bloque soviético y el final de la Guerra Fría. Experimentaron una sensación de alivio y euforia después de que se disolvió la Unión Soviética, su enemigo principal durante buena parte del siglo XX, pero también se dieron cuenta de que lo que los unía e imprimía un sentido a sus acciones era, al menos en parte, el temor a su adversario. La Organización del Tratado del Atlántico Norte (OTAN), alianza política y militar creada para contrarrestar la amenaza que significaba el Pacto de Varsovia liderado por la Unión Soviética, experimentó la desazón causada por la pérdida de su enemigo y la falta de uno nuevo que le ayudara a recomponer su identidad y recuperar su razón de ser. Las cosas solo comenzaron a cambiar en la medida en que una ideología de la seguridad nacional y personal de corte hobbesiano fue colonizando el pensamiento de los gobiernos y de la opinión pública luego de los sucesos del 11 de septiembre de 2001. El corolario que se desprende de esto es que el momento de la victoria puede ser tan solitario y desgarrador como lo que Hegel denominaba "la pérdida de la pérdida", que Slavoj Žižek describe como "la experiencia de que nunca habíamos tenido aquello que se supone hemos perdido". Lo que nunca tuvimos –lo que nunca podremos tener– es una identidad política puramente autorreferencial capaz de florecer sin la ayuda de algo externo, en este caso un enemigo. Los enemigos son nuestro pharmakon; oscilan entre ser un veneno y una cura pues son una amenaza a nuestra forma de vida (o, en términos menos dramáticos, un obstáculo para nuestra voluntad de poder) y también algo que nos ayuda a convertirnos en lo que somos. En su discusión sobre Derrida, Henry Staten propone un nombre para designar este afuera paradojal que contribuye a configurar el adentro: lo llama afuera constitutivo (Staten 1984). Adaptando esta noción para pensar lo político diremos que el enemigo es un afuera y un momento de negatividad, pero no es pura y simple negatividad o mera exterioridad; es un afuera sui generis, un afuera constitutivo: pone en peligro la identidad del nosotros y también funciona como una de las condiciones de posibilidad de ese nosotros. El ex presidente estadounidense Bill Clinton lo expresó de manera bastante clara cuando le preguntaron qué había aprendido luego de su primer año en la Casa Blanca. Dijo: "La lección dolorosa es que uno se define de acuerdo con quién lucha" (citado por Bob Woodward en The Agenda). Lo mismo vale en el caso de Schmitt. Para él, la política tiene que ver con cómo se define uno ante un agrupamiento amigo/enemigo.

En suma, la relación que establece Schmitt entre la guerra y lo político es pro¬blemática, pero algunas de las dificultades se disipan al abandonar el calificativo de "más intensas" que le asigna a las relaciones amigo/enemigo. Además, como vimos, la confrontación entre bandos de amigos y enemigos puede tener una dimensión productiva en la medida en que el afuera no se agota en ser la pura negación de un cierto nosotros. También contribuye a configurar parte de la identidad de ese nosotros.

Primer vistazo a la doble inscripción y la historia sin fin de las formas políticas

Pasemos ahora a explorar otras posibilidades que surgen del pensamiento de Schmitt y que lo ponen en sintonía con las preocupaciones estratégicas de las perspectivas posfundamento y con críticas recientes al liberalismo político. La frase con la que inicia El concepto de lo político es sintomática de esta proximidad. Cuando dice que "el concepto del Estado supone el de lo político" está anunciando la precedencia causal de lo político pero, más

que nada, está queriendo afirmar el exceso de este en relación con el Estado. Algunos ven en esta frase una alusión a la diferencia ontológica de Heidegger, en el sentido que plantea la diferencia entre el ser de lo político y el ser de la política. También prefigura algo que Claude Lefort desarrollaría años después, a saber, que no debemos confundir a lo político (le politique) con la politique o sus for¬mas históricas de aparición. Esto a su vez remite a la tesis de Nietzsche sobre del exceso del devenir sobre el ser, o a la imposibilidad de que las figuras finitas del ser puedan agotar al devenir. El ser es simplemente una domesticación temporal y precaria del interminable flujo del devenir. La precariedad de toda objetividad revela el estatuto contingente, y por ende disputable de toda objetividad. Para Schmitt, lo político también resulta ser excesivo vis-à-vis sus manifestaciones concretas, pues ninguna esfera particular y ninguna forma histórica de la política podrán contener plenamente y agotar a las oposiciones amigo/enemigo. Una consecuencia teórico-política relevante en la época del consenso liberal democrático es que no importa que leamos a Schmitt a través de la veta heideggeriana de la diferencia ontológica o la nietzscheana del exceso del devenir sobre el ser. Por uno u otro camino, se llega a la misma conclusión: el esfuerzo liberal-democrático por confinar lo político dentro de los límites de las instituciones estatales y los partidos políticos puede tener validez práctica y teórica pero no es la última palabra en la historia de lo político. Schmitt demuestra que tal empresa es ideológica o reduccionista.

El enunciado con que inicia El concepto de lo político también encapsula la celebrada distinción entre la política y lo político que he usado repetidamente sin detenerme a explicarla. Es hora de subsanar ese silencio. Schmitt utiliza política como un sustantivo para señalar la ubicación institucional de la política. Se puede referir al Estado, como en el caso del absolutismo y el sistema westfaliano de estados, y también a la esfera política o el subsistema político, expresiones utilizadas para nombrar el lugar asignado a la política en las democracias liberales. Estas la describen como un ámbito de actores, instituciones y relaciones donde predominan la ciudadanía electoral, los procesos electorales, la actuación de los partidos políticos, las relaciones gobierno-oposición y el cortejo de la opinión pública. En contraste, el artículo definido "lo" denota la forma sustantiva o sustantivada del adjetivo "político" que Schmitt utiliza para describir un tipo de fenómeno independientemente de su localización, sus actores y sus objetivos.

La teorización de lo político como excesivo en relación con la política es probablemente la contribución principal de Schmitt al pensamiento político en El concepto de lo político. Al igual que Lefort, se rehúsa a confinarlo en un ámbito particular de la vida o reducirlo a una forma paradigmática transhistórica; el liberalismo, en contraste, no tiene problema alguno con hablar de varias esferas autónomas de actividad, una de las cuales es la política. Mencioné algunos de sus componentes. Pero el abordaje de Schmitt sobre lo político difiere de la manera en la que Lefort concibe a le politique debido a que no lo ve como el principio o conjunto de principios que dan forma a la sociedad (que llevan a cabo su mise-en-forme) sino como un tipo de relación en la que grupos se relacionan unos con otros como amigos o enemigos. A diferencia de la política, que tiene un lugar propio –el sistema o subsistema político– para Schmitt lo político es impropio porque carece de un espacio que pueda llamar suyo y, en principio, puede aparecer en cualquier lugar. Lo político no repara en el tipo de actores, el objeto de la disputa, la naturaleza de la lucha o el terreno de la confrontación y manifiesta un claro desinterés respecto de la orientación democrática o autoritaria de una posición dada. No importa mayormente si aquellos que llevan a cabo lo que Bobbio llama la actividad de agregar amigos y dispersar enemigos son partidos políticos, movimientos sociales, grupos de interés o estados soberanos. Tampoco es relevante si la actividad gira alrededor del control de un territorio o el acceso a puestos de representación popular validados mediante procesos electorales, si ocurre dentro del marco institucional del sistema político o en

espacios más informales por fuera de ese marco. Todo lo que cuenta para Schmitt es que la gente se agrupe como amigos para enfrentar a quienes hayan identificado como sus enemigos. Esta definición tampoco plantea la cuestión del alcance de dichas relaciones, esto es, si las constelaciones amigo/enemigo presuponen una totalidad fuerte o puede ocurrir en los espacios discontinuos de una microfísica política (aunque como veremos, le gustaría que la definición se aplicara solo a los estados soberanos y por ende a totalidades políticas convencionales). Schmitt también da por sentado que nuestros amigos pueden convertirse eventualmente en enemigos, y viceversa, lo cual hace que los contornos de lo político sean decididamente móviles y varíen de acuerdo con las vicisitudes de las oposiciones amigo/enemigo. Quiere asimismo despojar a lo político de un origen y un telos (salvo por el telos de la intensidad que ya hemos examinado), cortar todo vínculo con un modelo así como con supuestas leyes de movimiento de la política y posicionar a la actividad política firmemente en el terreno de la contingencia. En suma, en oposición al credo del fin de la historia, la doble inscripción político-política de Schmitt, como la de Lefort, pero por motivos distintos, revela que la relación entre lo político y la política se reproducirá hasta el fin de los tiempos e impedirá que aquel pueda ser absorbido por una forma particular de esta.

De aquí se desprenden un par de conclusiones. Una es que la especificidad de lo político no radica en el hecho de poder contar con un dominio propio y autónomo sino que se refiere a un tipo de relación –la relación amigo/enemigo– que puede surgir en cualquier lugar. La otra conclusión es que la política y lo político son dos registros diferenciados de la misma materia política: coexisten y se penetran mutuamente pero uno no puede ser reducido al otro. Schmitt vuelve a abordar esta distinción varias décadas después de la publicación de El concepto de lo político. En el prefacio a la edición italiana de 1972 escribe:

El perfil clásico del Estado se desvaneció cuando disminuyó su monopolio de la política y una diversidad de nuevos sujetos se sumaron a la lucha política con o sin referencia al Estado, con o sin contenido 'estatal' [Staatsgehabe]. Con ello surge una nueva fase de reflexión para el pensamiento político. Se comienza a distinguir la política de lo político, y el problema de los nuevos titulares y de los nuevos sujetos de la realidad política deviene el tema central de toda la compleja problemática de lo 'político'. He aquí el comienzo y el significado de todas las tentativas para distinguir los múltiples nuevos sujetos de lo 'político' que devienen activos en la realidad política de la política, estatal o no estatal, que dan origen a reagrupamientos amigo/enemigo de nuevo tipo […] Continúa, pues, nuestro problema acerca de los nuevos sujetos –estatales y no estatales– de la política: el criterio de lo 'político' propuesto por mí –la distinción entre amigo y enemigo– es un enfoque [Ansatz] que efectivamente reconoce esta realidad política.

Schmitt exagera la novedad de lo que denomina "una nueva fase de reflexión para el pensamiento político" dado que la distinción entre la política y lo político también opera en el Estado absolutista. Lo vemos en sus propios escritos sobre la teoría del Estado de Hobbes. Alega que en los Estados europeos clásicos hubo una identifi¬cación entre lo "estatal" y lo "político" pues solo el Estado podía tomar decisiones políticas –básicamente las de tratar a otros Estados como amigos o enemigos o de permanecer neutral ante los conflictos entre otros Estados–. Lo político, con sus divisiones y oposiciones, quedaba excluido de la escena doméstica dado que los actores ubicados por debajo del nivel gubernamental no podían identificar a sus enemigos. Los conflictos entre actores internos –intrigas palaciegas, conspira¬ciones, rebeliones e insurrecciones– eran vistos como asuntos de orden público: se los clasificaba como "perturbaciones" que debían ser atendidas por la policía. Schmitt admite que a veces se los llamaba "políticos" pero no le convence que sea legítimo etiquetarlos como tales. ¿Por qué no? Tal vez, como señala Derrida, porque Schmitt oscila entre el deseo de pureza conceptual y la conciencia del

estatuto polémico de los conceptos políticos. Quiere que diferenciemos clara y tajantemente entre político y no político (así como entre guerra y paz, combatientes y civiles, público y privado, etcétera) a la vez que insiste en que los conceptos políticos son polémicos y por ende su valor es motivo de continua disputa. No puede demandar pureza y polémica a la vez sin forzar una contradicción argumentativa.

No se trata de obligarle a elegir entre estas alternativas o buscar el justo medio entre ellas sino de mostrar cómo opera esta tensión en la renuencia de Schmitt para aceptar la persistencia de lo político en el interior de los Estados absolutistas. Rebeliones, conspiraciones y otras perturbaciones pueden no ser "políticas" en el sentido estrictamente schmittiano del término, pero son huellas de lo político –de relaciones hostiles que agrupan a la gente en bandos de amigos y enemigos y pueden desembocar en una guerra– que nos recuerdan que lo dado siempre está expuesto a desafíos porque no está completamente dado o no está dado de una vez por todas. No importa mayormente si estas perturbaciones representan el retorno de lo reprimido o una evidencia más del fracaso del proyecto absolutista de pacificar el espacio doméstico por completo (un proyecto, por cierto, de naturaleza metafísica que resulta absurdo en la práctica política). Lo que cuenta es que las intrigas palaciegas y las rebeliones contradicen la presunta supresión y desaparición de lo político en el interior del Estado. Como no logra que las relaciones amigo/enemigo desaparezcan del todo del escenario interno, la conclusión es que el absolutismo quiere monopolizar lo político pero únicamente logra hegemonizarlo y por ello mantiene abierta la brecha entre la política y lo político y el carácter excesivo de este en relación con aquella.

La doble inscripción: la política y lo político

Este exceso de lo político sobre la política nos brinda un ángulo para introducir el tema del doble vínculo o doble inscripción. Hasta donde sé, Slavoj Žižek fue el primero en referirse a ella en estos términos, aunque solo le dedica unas pocas páginas al tema. El argumento se nutre de su lectura de Lefort (y en menor medida Ernesto Laclau) pero sus conclusiones también valen para Schmitt. La dimensión política está doblemente inscrita, dice, porque "es un momento del todo social, uno más entre sus subsistemas, y también el terreno en el que se decide el destino del todo, en el que se diseña y suscribe el nuevo pacto". La conjunción "y" es importante. Con ella nos quiere indicar que la dimensión política combina la política (un espacio acotado) y lo político (como terreno de decisión del destino del todo), con lo cual se trata de una dimensión a la vez instituida e instituyente. Pero hay que ser cautos respecto a la referencia a un "todo" (que aparece en mayúsculas en la versión original publicada en inglés: en ella se lee "es un momento del Todo social") porque sugiere una noción fuerte de totalidad. Esto es disonante con la tesis de la doble inscripción, aunque solo sea porque el juego instituido/instituyente no siempre tiene que ver con el destino del todo. Es más apropiado hablar de objetividad (con lo cual el texto de Žižek tendría que decir: "el terreno en el que se decide el destino de la objetividad" y no "el destino del todo") puesto que la relación instituido/instituyente que entra en juego en la dimensión política se refiere al estatuto de lo dado. Pero el desarrollo de este punto nos desvía un poco del tema que estamos examinando, así es que invocando la economía textual obviaremos la referencia al "todo" y diremos simplemente que la dimensión política se inscribe doblemente y en ambas inscripciones está en juego la objetividad de lo dado, sea en el ámbito local o macro y dentro o fuera del subsistema político.

Debo recalcar la importancia de este "dentro o fuera del subsistema" pues sirve para advertirnos que no hay un isomorfismo claro y sencillo entre la política y lo instituido, constituido o inscrito por un lado y, por el otro, lo político y lo instituyente o constituyente. Si fuera así tendríamos que hablar de dos inscripciones y no de una doble inscripción. Por eso conviene evitar dos posibles malentendidos acerca de esta

expresión. Uno es la tentación de pensar la relación entre la política y lo político como una variante de la distinción hobbesiana entre estado civil y estado de naturaleza, respectivamente. Si lo fuera, la política y lo político estarían en una relación de exterioridad pura y simple. Habría entonces una política buena (la política de los intercambios normalizados) que se desarrolla dentro del espacio de aparición que le es propio y apropiado y una política disruptiva o impropia (lo político o negatividad de decisiones contingentes) que amenaza –o podría amenazar– la civilidad del orden instituido. Si hablamos de una doble codificación no podemos pensarla como si sus dos aspectos designaran diferentes lugares de aparición, validez y pertinencia de la dimensión política. Las dos caras de la doble inscripción deben ocurrir en tándem. El otro malentendido consiste en equiparar a la política y lo político con la distinción habitual que se hace entre la política institucional del mainstream y la política alternativa de los radicales. En paralelo con el malentendido de la política buena frente a la política disruptiva, habría una política de la política, que sería propia del status quo, y una política de lo político, practicada por radicales que no pueden operar exitosamente en el mainstream o que les desagrada la idea de hacerlo. Ambos malentendidos nos llevan a un callejón sin salida respecto a la doble inscripción. Como se mencionó, la política y lo político se entrecruzan porque hay una doble codificación y no dos códigos o modos de inscripción alternativos.

Entonces, ¿a qué se refiere la tan mentada doble inscripción? Los argumentos acerca de esta doble inscripción suelen girar en torno a cómo lo "político" está presente en la "política", posiblemente como contrapunto polémico dada la complacencia de científicos políticos que reducen la cosa política a lo que sucede en el subsistema de relaciones, actores e instituciones que la sociedad designa como político. Para ellos la política es claramente asunto de políticos profesionales que compiten por el acceso a posiciones de autoridad donde se toman decisiones que afectarán la vida de grandes colectivos humanos. Esta competencia puede darse mediante elecciones, golpes de Estado o revoluciones, y pueden generar marcos políticos democráticos o autoritarios. Žižek probablemente piensa en este tipo de aproximaciones a la cosa política cuando se esfuerza por demostrar que la negatividad de lo político permanece alojada en el subsistema o espacio normalizado de la política. Nosotros tendremos que mostrar que el argumento recíproco es igualmente válido, esto es, que la política está presente en lo político.

Antes de hacerlo examinemos el razonamiento de Žižek. Los intercambios que ocurren dentro del marco institucional de la política no se parecen mucho a la imagen embellecida de una sociedad de debates donde el mejor argumento gana, las reglas son conocidas y respetadas por todos y no pueden ser modificadas por la discusión. Estos intercambios ponen a prueba la objetividad cotidianamente y la redefinen pues el poder constituido mantiene una capacidad constituyente porque la negatividad –la posibilidad de disrupción de lo dado pero también de volver a fundarlo– no ha sido neutralizada o eliminada sino simplemente normalizada por reglas, instituciones y procedimientos. Al decir esto no me estoy refiriendo a la tesis de Giorgio Agamben, quien interpreta el estado de excepción schmittiano como una zona donde el poder constituyente es indistinguible del poder constituido. Tengo en mente algo un poco más mundano. El poder constituyente subsiste den¬tro de la esfera política porque los legisladores regularmente derogan, modifican o crean leyes y, dependiendo de los regímenes políticos y constitucionales, también pueden enmendar la constitución; un voto de censura puede hacer caer al gobierno, al menos en los sistemas parlamentaristas, u obligarlo a promulgar o derogar una ley; los ciudadanos pueden negarse a acatar una ley que juzgan como injusta o ilegítima al embarcarse en la desobediencia civil y con ello modificar el status quo, incluso si la legitimidad del cambio es más de facto que de jure; los conflictos entre los poderes ejecutivo y legislativo pueden paralizar las tareas gubernamentales a pesar de que la constitución no prevea esa parálisis en los

términos en los que ella se da; y así por el estilo. Estos ejemplos indican que la contingencia de lo dado y por ende la posibilidad de colapso o renovación permanecen alojados en la esfera política. En parte es por esto que Michel Foucault ve a la política como la continuación de la guerra por otros medios; es también lo que le permite a Žižek decir que la negatividad no es una excepción en el tránsito de una positividad o normalidad a otra sino que la propia normalidad es "la secuela, la domesticación de un exceso olvidado de negatividad". Para decirlo en términos más coloquiales, a ratos lo político puede ser el huésped incómodo de la política pero es una parte integral y no una anomalía de ese espacio normalizado.

Ahora debemos centrar nuestra atención en lo político, la otra cara de la doble inscripción. Cuando Schmitt señala que lo político es el estatus o condición fundamental del hombre se está refiriendo a una concepción de la naturaleza humana: los hombres son peligrosos para otros hombres. La relación amigo/enemigo sería una constatación de esa peligrosidad. Pero al decir que lo político es el corazón de nuestra naturaleza le estamos asignando un estatus ontológico que le hace insensible a una posible modificación por las formas históricas de la política como lo son el absolutismo, la democracia, el autoritarismo, el totalitarismo, etc. No habría contaminación alguna, por lo menos de la política sobre lo político. Pero esta no es la única posibilidad que se desprende de la relación entre la política y lo político. También podemos demostrar que la contaminación de este por aquella es posible.

Hay por lo menos dos maneras de sustentar la tesis de la contaminación, esto es, de demostrar que la negatividad de lo político no es solo negatividad en el sentido de un puro acontecimiento que no puede ser codificado. Schmitt propone una de ellas cuando dice que el enemigo absoluto o total cae fuera de su noción de lo político. Lo vimos en la primera sección de este escrito. El enemigo es un adversario legítimo –incluso limitado– al que enfrentamos en un combate, en cuyo caso es diferente pero no completamente diferente a nosotros: es simplemente otra colectividad en lucha, y por lo tanto también similar a la nuestra. Además, Schmitt nos dice que el enemigo no es un criminal, lo que permite que las guerras puedan ser acotadas por el derecho internacional. Pueden terminar con un tratado de paz que a menudo incluye cláusulas de amnistía para los derrotados o por lo menos que le brindan su protección ante posibles abusos por parte de los vencedores –incluso sabiendo que estos frecuentemente hacen caso omiso de tales cláusulas y humillan, roban, violan y abusan de los ejércitos y la población civil de los países derrotados. Sea como fuere, las referencias al reconocimiento de similitudes con el adversario, a la construcción de la enemistad en el derecho internacional y, en términos generales, el hecho de que Schmitt se niegue a concebir al enemigo absoluto o mortal como parte de la estructura de posibilidades de la enemistad política nos sugiere que lo "político" no tiene por qué ser visto solo en términos de ontología. Lo político está contaminado por la política: lejos de ser un puro status naturalis su naturaleza es siempre en parte civilis.

La segunda manera de identificar las huellas de la política en lo político tiene que ver con la posibilidad de agrupar a la gente de acuerdo con si son amigos o enemigos. La palabra clave es agrupar. Se refiere a la actividad de reunir a los afines para conformar un 'nosotros' o conjunto de amigos e identificar a aquellos a quie¬nes trataremos como adversarios. Los dos polos de la oposición política deben ser construidos y esa construcción, al ser una tarea que requiere de esfuerzos sostenidos en el tiempo, hará que los amigos y los enemigos experimenten cambios a lo largo de su relación. Esta dinámica de creación y transformación de las identidades del nosotros y el ellos al cual nos oponemos combativamente es impensable sin formas de intercambio, sean simbólico o de otro tipo. Los lazos de amistad política son construcciones complejas en las cuales intervienen relaciones de reciprocidad culturalmente mediadas, la expresión de afectos y aversiones, la especificación de intereses, el alcanzar acuerdos, el honrar

obligaciones y una historia interminable de polémicas y rencillas sobre cómo lidiar con todo eso. De manera análoga, identificar a un enemigo no es lo mismo que nombrarlo, o por lo menos el mero nominalismo no es suficiente para convertir a tal o cual grupo de individuos en enemigos políticos. También es necesario desplegar una gama de representaciones y estrategias retóricas para persuadir a la gente de que deben tratarlos como sus enemigos y de ser necesario que estén dispuestos a enfrentarlos. Esto vale para oposiciones amigo/enemigo dentro del espacio normalizado del subsistema político pero también fuera de este –por ejemplo, aquellas donde los actores son movi¬mientos sociales, sindicatos o guerrillas– así como las que surgen fuera del ámbito territorial del Estado nacional a través de actores y coaliciones transfronterizas. A menudo invocan tratados y leyes, su derecho a expresarse como ciudadanos, la universalidad de los derechos humanos o el "derecho a tener derechos" popularizado por Hannah Arendt. Si estos códigos simbólicos, culturales, legales y de razón práctica permean a lo político, dentro o fuera del subsistema político y dentro o fuera del Estado-nación, entonces debemos concluir que las oposiciones amigo/enemigo están contaminadas por las convenciones e instituciones sin importar si ellas ocurren fuera de los espacios "propios" o designados de la política.

Algunos seguidores ortodoxos de Schmitt pueden objetar que haya tal conta¬minación de lo político. Después de todo, en El concepto de lo político se afirma que una vez que la oposición amigo/enemigo entra en escena, se desvanecen los motivos religiosos, morales, económicos u otros que pudieron servir como su detonante. Esto es muy cierto, pero la conclusión acerca de la pureza o autonomía radical de lo político no es convincente. Se deriva de una confusión terminológica o de un argumento espurio. Todo lo que Schmitt dice es que una vez que una oposición religiosa, económica o de otro tipo adopta el formato amigo/enemigo "la oposición decisiva no será ya de naturaleza meramente religiosa, moral o económica, sino política" y que "en el momento en que una agrupación no política produce una oposición de esta índole, pasan a segundo plano los an¬teriores criterios 'puramente' religiosos, 'puramente' económicos o 'puramente' culturales". Examinemos los términos en cursivas. Una oposición que inicialmente aparece como no política se convierte en una oposición decisiva (es decir, si adopta la forma amigo/enemigo) porque ya ha dejado de ser meramente religiosa. ¿Qué es lo que se nos está diciendo con el uso del calificativo "meramente", al igual que el de "puramente"? Que lo político no pierde completamente las huellas de su origen religioso, económico, etc. y por ende sigue siendo religiosa o económica en alguna medida. La pureza de lo político no es más que una noción tramposa; el código schmittiano de lo político –la relación amigo/enemigo– está marcado por la impureza propia de la hibridación y esto le impide gozar de una presunta autonomía majestuosa.

Kam Shapiro nos ayuda a reforzar este argumento cuando alega que la relación amigo/enemigo es parasitaria. No usa esta palabra en un sentido peyorativo sino para indicar que lo político siempre extrae su fuerza de distinciones y compromisos no políticos. Surge a partir de (o se monta sobre) fenómenos extrapolíticos porque lo político no tiene un espacio o preocupaciones que le sean propios. Está condenado a depender de objetos externos a sí mismo para existir. Opera en el espacio de los otros. Este parasitismo reaparece con algunas modificaciones en la conocida tesis de Schmitt acerca de que todos los conceptos significativos del Estado son conceptos teológicos secularizados. Lo que está diciendo con esto es que los conceptos políticos relevantes llevan consigo la marca de su origen teológico, con lo cual lo político, un arquetipo de prácticas seculares, carecería de una relación de exterioridad simple en relación con lo teológico. En otras palabras, lo político está penetrado por huellas de lo no político y por ende no puede sustraerse de la hibridación generalizada que de hecho gobierna a toda práctica, sea política o no.

Para volver al pasaje de Schmitt citado más arriba, cuando el autor dice que los motivos extrapolíticos –religiosos, morales u otros– pasan a segundo plano o se subordinan a lo político no está diciendo que lo político se emancipa por completo de ellos. Si eso era lo que tenía en mente habría hablado de "desaparición" y no de "subordinación". Como no lo hace, no podemos concluir que desvanecen sin pena ni gloria en cuanto su majestad lo político entra en escena. Los motivos no políticos siguen operando en lo político; para Schmitt son una suerte de actores de reparto en una obra donde lo político tiene el papel protagónico. Lo mismo vale en el caso de las convenciones e instituciones: no son accesorios mudos e intrascendentes que acompañan a las relaciones amigo/enemigo pues contribuyen a su puesta en forma. Los modos y las reglas del enfrentamiento –y por implicación, los modos de darse de la amistad y la enemistad– cambian según si la oposición política se despliega en contextos autoritarios o democráticos, si se refiere a guerras civiles o internacionales, si ocurre en el marco de debates parlamentarios o en las calles. En suma, todos estos casos van desmontando o por lo menos van mellando el estatuto ontológico de lo político para hacer de este algo más mundano. La conclusión es que la política contamina a lo político y se confirma, por un camino diferente al anterior, que la relación entre política y político asume la forma de un doble vínculo, doble codificación o doble inscripción de lo político.

El formalismo y un segundo supuesto normativo en el decisionismo de Schmitt

Esta es una visión fascinante pero también desencantada de la política. Schmitt discute la guerra, la enemistad, la polémica y la doble inscripción sin mostrar el menor interés por cuestiones tales como la emancipación, la justicia social, la igualdad, la libertad o la solidaridad. Es como si las considerara como ruido de fondo o fogonazos retóricos que nos distraen de lo que realmente importa, a saber, la presencia o no del agrupamiento amigo/enemigo. Es un abordaje formalista con una visión casi cínica de lo político dado que el enfrentamiento entre amigos y enemigos aparece como algo interminable y aparentemente sin una dirección o sentido discernible. El oxímoron del "cambio invariable" describe su temporalidad. La invariabilidad está dada por el código amigo/enemigo mientras que el cambio se refiere a que los amigos de hoy pueden ser los enemigos de mañana o a que lo político tiene distintos formatos –los estados absolutistas, totalitarios o liberal democráticos, por ejemplo, pero también guerras y revoluciones– que modifican el modo en que se manifiesta el código. Podría decirse que lo político está gobernado por lo que Gilles Deleuze describe como repetición y Derrida la ley de la iterabilidad –la paradoja de una mismidad o autoidentidad que incorpora un elemento diferencial al ser citada o vuelta poner en escena–. La mismidad del código de lo político se reproduce de manera diferencial en distintos regímenes políticos. Este sentido de la repetición/iterabilidad aparece también en su descripción de la trayectoria de la modernidad europea del siglo xvii al xx. La ve como una sucesión de ámbitos centrales que funcionaron como matrices de significado para las ideas, actividades y aspiraciones de cada siglo. Estos ámbitos o esferas han sido estructurados alrededor de diferentes preocupaciones que van de las morales-teológicas del siglo XVII a las humanitarias, económicas y técnicas de los siglos subsecuentes. Lo que guía la sucesión de una esfera a otra es el deseo del mundo europeo por poder contar con un ámbito neutral despolitizado que fun¬cione como un espacio donde se pueden forjar compromisos. Lo que se repite es el deseo por un ámbito neutral mientras que lo que varía es el sentido de dicho ámbito (teológico, humanitario, económico, etc.). Como todo deseo, este nunca podrá ser finalmente realizado pues para Schmitt lo político es constitutivo de la condición humana y, como tal, retornará a pesar de nuestros mejores esfuerzos por negarlo, contenerlo, reprimirlo o neutralizarlo. De manera análoga, nunca habrá un final de la historia política y esta siempre tendrá un cierto sabor a déjà vu debido a la repetición/iterabilidad del código amigo/enemigo.

Algunos pensadores políticos quieren distanciarse de Schmitt debido a su formalismo. Jacques Rancière es uno de ellos. El sí cree que la política tiene un "contenido" cuya medida es la igualdad, incluso si ella solo aparece indirectamente a través del manejo de un daño. La política es disenso, la interrupción de lo dado por el ruido de la parte de quienes no tienen parte en el orden existente. El manejo de la igualdad, que para este autor es otro nombre para la emancipación, es lo que aleja su concepción de la política del formalismo de lo político en Schmitt.

Se puede matizar este formalismo mediante un referente situacional para las oposiciones amigo/enemigo. Me refiero al objeto de disputa o tercero excluido que separa y a la vez pone en relación a agrupaciones de amigos y enemigos. Se trata de un lugar estructural que puede ser ocupado por innumerables contenidos, sea obtener un puesto de representación popular, controlar un territorio, hacer que renuncie un oficial corrupto, lograr que se apruebe o derogue una ley, conseguir el apoyo de la opinión pública y así por el estilo. La referencia a este objeto de disputa o tercero excluido tiene dos efectos saludables sobre el concepto schmittiano de lo político. Primero, reduce el peligro de la entropía o gasto de energía no productiva resultante de una codificación puramente binaria de la relación amigo/enemigo. En vez de un juego de espejos entre uno y otro lo político se remite a un esquema triangular. Y segundo, nos ayuda a explicar por qué lucha un conjunto de amigos en contra de sus enemigos declarados, lo cual refleja las preguntas políticas clásicas de quiénes somos y qué queremos. En suma, la introducción de un referente situacional en el código de lo político nos brinda una respuesta provisional al problema del formalismo y además es consistente con la visión minimalista de lo político de Schmitt.

Otra manera de evitar el formalismo sería un poco más costosa para Schmitt pues implica aceptar abiertamente que Leo Strauss tenía razón. Al igual que Schmitt, Strauss fue un pensador influyente, conservador y crítico del liberalismo. También fue el primero en identificar un supuesto normativo en el pensamiento de Schmitt sobre lo político. Examinemos esa crítica muy brevemente. Schmitt se opone al pensamiento y la práctica liberal pues alega que el liberalismo busca neutralizar lo político y con ello transformar la seriedad de la vida en mero entretenimiento. En vez de enemigos, los liberales solo ven concurrentes en el mercado, discutidores o competidores en general. Schmitt quiere afirmar lo político para contrarrestar el esfuerzo liberal por neutralizarlo. Quiere hacerlo en términos políticos, sin introducir criterio moral alguno. Su posición es que lo político es parte de nuestra naturaleza. Como dice Strauss, para Schmitt "lo político es un estatus del hom¬bre; más precisamente, es el estatus, en tanto es el estatus 'natural', fundamental y extremo del hombre". Sabemos que esto debe ser pensado en términos puramente políticos, es decir, a partir de la realidad del enfrentamiento amigo/enemigo. Pero Strauss nos muestra, creo que de manera concluyente, que la concepción de lo político que nos propone Schmitt termina siendo una teoría moral encubierta. La clave radica en el estatuto que le da al orden. Schmitt creía en la bondad del orden o status quo en relación con la inseguridad y el caos reinante en el estado de naturaleza. Esto le llevó a privilegiar las decisiones capaces de conservar el orden existente y, si este estaba amenazado, las decisiones capaces de restaurar la situación normal en su totalidad. La bondad del orden era el juicio moral no asumido. El deseo de orden –por cualquier orden sin importar de qué tipo– es la última ratio de su razonamiento político. Al igual que la introducción de un objeto de disputa o referente situacional en las relaciones amigo/enemigo, el hacer explícito el postulado moral acerca de la preferencia por cualquier orden que garantice la seguridad le permite a Schmitt deslindarse de la imputación de formalismo. Lo político tendría así un "contenido" que le es propio. Pero a diferencia del objeto de disputa, el costo de esta segunda opción sería aceptar la tensión entre su decisionismo y el normativismo no asumido, cosa que no hizo porque no quiso o porque no supo cómo acomodar a ambos dentro de su pensamiento.

Strauss se basa en esto para alegar que el verdadero propósito de la defensa schmittiana de lo político (su insistencia en que las oposiciones amigo/enemigo no pueden ser erradicadas pues son parte de la naturaleza humana) es menos una polémica con el liberalismo que un intento por justificar la necesidad moral de un gobierno fuerte. Schmitt hace suyo el argumento de Hobbes sobre la necesidad de una instancia capaz de limitar la realidad conflictiva de lo político para así brindarnos seguridad. Esto supone poner freno a nuestra propia peligrosidad para suprimir la fuerza centrífuga de lo político y sus efectos negativos sobre el orden existente. Pero Strauss dice que esto es precisamente lo que anhelan los liberales, en cuyo caso Hobbes sería uno de los padres o por lo menos compañero de ruta del liberalismo y no la fuente de inspiración para cuestionarlo. Efectivamente, Hobbes toma a la naturaleza peligrosa del hombre como su punto de partida para llegar a la conclusión liberal de que debemos controlar dicha naturaleza para así intentar suprimir lo político. Schmitt parte del mismo supuesto pero llega a la conclusión opuesta de que hay que afirmar lo político ante su neutralización por parte de los liberales. Pero al final regresa a la postura hobbesiana debido a que quiere defender un orden fuerte precisamente porque el hombre es un ser peligroso. Por eso, dice Strauss, la afirmación schmittiana de lo político ante su negación o neutralización por parte de los liberales es realmente una afirmación de lo moral: resulta ser una forma invertida del liberalismo, un liberalismo con una polaridad opuesta. Para él, Schmitt es una suerte de liberal de closet, aunque otros simplemente lo tildarían de conservador –y no cabe duda de que lo era– por este apego entusiasta y sistemático al status quo.

Heinrich Meier dedica un libro a explorar las consecuencias de la crítica de Strauss. Sugiere que Schmitt reconoció tácitamente que Strauss estaba en lo cierto y que eso explica el cambio en su postura acerca de Hobbes en la desacreditada edición de El concepto de lo político de 1933: de ser el pensador de lo político por antonomasia pasa a ser simplemente un gran pensador político. Pocos conocemos la versión alemana de 1933, pues nunca se tradujo a otro idioma y tampoco se volvió a imprimir. Para ese año Schmitt ya se había afiliado al partido nazi, había sido designado como consejero estatal de Prusia por Hermann Goering y defendió la quema de libros de autores judíos. La edición de 1933 refleja un oportunismo vergonzoso: suprimía o alteraba partes del libro que no convenía mantener luego de la victoria de Hitler y contenía insinuaciones antisemitas para congraciarse con las nuevas autoridades nacionalsocialistas. No es casual, pues, que en 1963, cuando se reditaron obras suyas en Alemania, pidió que se usara la versión de 1932 y no la de 1933 que Meier examina para dar cuenta del impacto de la crítica de Strauss en el pensamiento posterior de Schmitt. El propio Schmitt no se había percatado del juicio moral presente en su razonamiento en torno a lo político. De hecho, no se cansaba de cuestionar el normativismo y exaltar las virtudes del decisionismo en su polémica con Hans Kelsen y otros pensadores neokantianos de la República de Weimar. Pero el criterio moral acerca de la bondad del orden es un supuesto nor¬mativo, como también lo es la exclusión del enemigo absoluto que discutimos más arriba. La presencia de este normativismo debilita la pureza de su decisionismo, lo cual es más problemático para él que para nosotros, pues damos por sentado que la contaminación conceptual es prácticamente la regla en la práctica teórica. Pero el sesgo moral de su razonamiento tiene efectos adicionales. Nos muestra la importante coincidencia que tenía con Hobbes y también con los liberales que tanto depreciaba: su común denominador es que anhelaban contener el impacto desestabilizador de lo político, querían dejar atrás un estado de naturaleza que, como Strauss lo describe, es más inseguro que violento.

Aclaremos que Hobbes no tenía reparos en invocar la fábula de un estado de naturaleza peligroso y en sugerir que era deseable pero no necesariamente factible lograr un juego de suma cero entre el status naturalis y el status civilis. Para quienes

sospechamos de las rupturas sin residuos, la pretensión de poner fin a la inseguridad suena a metafísica o a una cómoda verdad a medias. Pero Hobbes no llega a proponer una ruptura tan tajante. Hay dos motivos para ello. Uno es que si este autor sostiene que el derecho natural a la autopreservación o derecho a defendernos es irrenunciable, entonces la capacidad de mando de un soberano absoluto no puede ser absoluta: es un mando condenado a permanecer en la periferia del objeto deseado y por eso el soberano absoluto solo puede aspirar a un mando absolutista imper¬fecto o, lo que es igual, solo alcanza a ser un absolutismo de nivel n-1. El segundo motivo es que nuestra naturaleza humana peligrosa nunca cambia y terminará perturbando a la postre al más regulado de los órdenes. Por eso Hobbes insiste en que sin un soberano extraordinariamente poderoso nos exponemos al peligro de regresar al estado de naturaleza. Por su parte, Schmitt no aboga abiertamente por una supresión del estado de naturaleza sino que propone un simultáneo re¬chazo y exaltación de Hobbes. Por un lado, transforma a la guerra de todos contra todos de Hobbes en la inevitabilidad de las oposiciones amigo/enemigo, con lo cual descarta de antemano la posibilidad de un mundo plenamente pacificado. Lo político sobrevive en el status civilis. Pero, por otro lado, su criterio moral no asumido le lleva a contradecir su afirmación de lo político: se debe contener la inseguridad generada por lo político mediante un gobierno fuerte que mantenga nuestra peligrosidad a raya, con lo cual un ámbito pacificado –o por lo menos capaz de acercarse a la paz– resulta ser posible y deseable. Esto hace que su concepto de lo político superponga el deseo de poner fin al conflicto (la celebración del orden en nombre de la contención de lo político) a los esfuerzos por sustraerse de esa posibilidad a través de su lúcida teorización de la doble inscripción de lo político. Schmitt oscila continuamente entre estas dos posiciones a tal punto que el sentido concreto del significante “Schmitt” variará según si uno pone el énfasis en el deseo de estabilidad o en el carácter excesivo de lo político y dependerá también de lo que hagamos con la tensión entre estas dos vetas de su pensamiento.

Esta ambivalencia es especialmente notoria con respecto al Estado. Para decirlo de manera rápida y esquemática, para él el Estado debería ser la unidad decisiva de lo político pero ya no lo es, o ya no lo es pero es lamentable que no lo sea. Efectivamente, Schmitt apela a una noción convencional de la totalidad política, pues habla de los estados soberanos como las unidades políticas decisivas, y a una noción igualmente convencional del alcance de lo político dado que considera al Estado como campo y botín de la política. Pero también reconoce la pérdida del monopolio del Estado sobre la política y el surgimiento de nuevos sujetos de la misma, especialmente debido a los avances de la democracia, lo cual en vez de acotar el alcance de lo político lo expande más allá del Estado. En esto radica su ambivalencia. Su lucidez sobre las transformaciones de lo político es empañada por su tendencia a lamentar el declive de la alta política del sistema de Estados westfaliano y el tipo de certezas que este generaba. Algo similar ocurre con su manera de teorizar la soberanía. Su concepción no requiere la designación formal de un titular –el Estado, una clase o el pueblo– pues alega que la soberanía reside en quienquiera que sea capaz de decidir por sí mismo si la situación se ha vuelto excepcional y de restaurar la normalidad. Este “quienquiera” puede ser el Estado, un partido político o cualquier otra agrupación: la que pueda decidir sobre esto es la que detentará la soberanía. Esto impide que la ubicación de la soberanía o la determinación de quién es su titular esté dada de antemano ya que es precisamente lo que se debe determinar a través de un intercambio político. Pero el propio Schmitt le resta fuerza a esta explicación situacional de la soberanía debido a su prejuicio en favor del Estado como unidad política decisiva. Siendo un crítico de la neutralización liberal de lo político –los liberales se embarcan en una discusión interminable y con ello terminan posponiendo el momento de la decisión– Schmitt quería restaurar la dignidad y preminencia del Estado. Lo movía la añoranza por el decisionismo fuerte que

había en la época del jus publicum Europaeum o, más precisamente, entre el puñado de Estados que tenían la voluntad y los recursos para ser decisivos en sus asuntos (véase Brunkhorst 2004; también Koskenniemi 2004). Los Estados habían sido los actores principales en la actividad de agregar amigos y combatir enemigos y cree que es deseable que estos sigan siendo las unidades políticas decisivas dado que estabilizan el juego político dentro de una entidad gobernable. Los nuevos sujetos políticos pueden operar en una suerte de microfísica política siempre y cuando no cuestionen la preminencia del espacio macro del Estado.

Con Schmitt y a pesar de él

La consecuencia de todo esto es que Schmitt está dispuesto a reconocer que la revolución democrática hace muy difícil sostener que la política tiene un sujeto o un modelo privilegiado. Aún así titubea. No está preparado para aceptar las consecuencias más radicales que se desprenden de este reconocimiento porque en última instancia no está dispuesto a renunciar a su convicción de que los Estados son las unidades decisivas. De haberlo hecho, su teorización de lo político se habría acercado a lo que Derrida llama la estructuralidad de la estructura, esto es, el reconocimiento de que el centro es parte del juego de la estructura y no un referente o significado trascendental que la gobierna desde afuera (Derrida 1989). El Estado bien puede funcionar como centro, pero si lo hace es solo por efecto del juego de fuerzas y no por un privilegio a priori –y, dicho sea de paso, esa centralidad no impide que sea un terreno más donde se da un juego de fuerzas–. Schmitt no se atreve a dar este paso; no quiere aceptar la ausencia de un fundamento último de lo político y por eso no logra percibir la estructuralidad de la estructura política. Reconoce y teme la contingencia de la objetividad política que se sigue de la doble inscripción. Esto es lo que le hace merecer el calificativo de modernista reaccionario o revolucionario conservador del pensamiento político, oxímoros que Jeffrey Herf usó para describir a Schmitt y otros tres de sus contemporáneos –Jünger, Spengler y Sombart.

¿Significa esto que Schmitt resulta ser un mero comentarista o emulador de Hobbes? No cabe duda de que admiraba a Hobbes, a quien describe como un "pensador político grande y sistemático donde los haya". Ya vimos que ambos afirman la peligrosidad del hombre o la inevitabilidad de las oposiciones amigo/enemigo. Lo hacen para justificar la necesidad de un gobierno, uno que pretende contener nuestra peligrosidad para contrarrestar los efectos centrífugos de lo político. También coinciden en que las conmociones internas no son la pesadilla de tiempos pasados sino una posibilidad siempre presente que amenaza el orden político desde dentro. La imposibilidad de un cierre último es inmanente a todo orden. Sin embargo, Schmitt difiere de Hobbes en al menos un aspecto. Su estado de naturaleza reconoce enemigos pero también amigos, por lo que en vez de una guerra individualista de todos contra todos (que supone que solo hay enemigos), la suya es una "guerra" que enfrenta a grupos o colectivos organizados. Strauss fue el primero en advertirlo. Para Hobbes, los grupos organizados son los Estados soberanos, pero el pensamiento schmittiano de lo político no está restringido a estos agentes porque para él las constelaciones amigo/enemigo preceden al Estado y definen la condición humana.

Esta no es una diferencia menor. Tres consecuencias se siguen de ella. Primero, si lo político define la condición humana, entonces Schmitt debe concebir a los grupos de amigos y enemigos como realidades preestatales. Esto queda claro cuando dice que el concepto de Estado supone el de lo político: este precede al Estado y es más amplio que aquel, lo cual quiere decir que el Estado no es el momento más alto de lo político sino una forma o fase histórica del mismo. Segundo, si esto es cierto, entonces Schmitt también debe tomar en cuenta la existencia de agrupaciones como los partidos políticos, que se ubican por debajo del ámbito estatal pero dentro del espacio del Estado-nación. Lo dice abiertamente en el largo pasaje de la introducción a la

edición italiana de El concepto de lo político citado más arriba: según Schmitt ya estamos en una nueva fase del pensamiento político en la cual actores con o sin contenido estatal se vuelven parte de lo político. Los partidos políticos son algunos de ellos; los movimientos sociales u otros grupos organizados que se ubican por debajo del nivel estatal son otros, o por lo menos no hay razón valedera para excluirlos si ya se ha incluido a los partidos. Finalmente, nada de lo que dice Schmitt impide que apliquemos su criterio a nuevas agrupaciones de amigos y enemigos que han estado surgiendo fuera del espacio físico del Estado-nación. Son "nuevas" porque no se refieren solo a unidades estatales. Lo político se expande para incluir oposiciones entre Estados o entre actores que, ubicándose por debajo o por encima del nivel gubernamental, buscan modificar el ritmo y el sentido de los procesos globales.

La lucidez de Schmitt de no confundir a la política con lo político expande el alcance del concepto más allá del Estado soberano y permite pensarlo sin necesidad de apelar a una noción fuerte de totalidad. Comenzamos así a hablar de la ubicuidad y desterritorialización de las oposiciones amigo/enemigo. Este es el tipo de cosas que valen la pena conservar y desarrollar, como otras cosas en sus escritos, a menudo en una dirección que Schmitt no creyó que era posible ir o que simplemente se negó a sopesar. Esto se debe a que nuestro autor, un admirador del sistema estatal westfaliano, percibió muy bien estos desarrollos pero también buscó –o al menos deseó– ponerles freno. Para él las oposiciones amigo/enemigo pasan a ser el criterio operacional tentativo para identificar lo político dentro y fuera de sus lugares designados y "adecuados" de aparición: lo político es eminentemente impropio pues puede aparecer sin invitación en cual¬quier momento y lugar. Pero lamentó que esto haya sido así porque le preocupaba que podía acabar con el lugar privilegiado del Estado: hablar de la impropiedad de lo político equivale a hablar de la democratización de la decisión acerca del estado de excepción. Esto explica por qué Schmitt se esforzó por contener la diseminación de lo político. Lo intentó como asunto de juicio práctico cuando en 1932 cabildeó para que el gobierno invocara el artículo 48 de la constitución de Weimar y asumiera poderes espaciales para evitar que el NSDAP (Partido Obrero Alemán Nacional Socialista, o nazi, por sus siglas en alemán) y a la KPD (Partido Comunista Alemán) le disputaran al Estado la soberanía de la decisión sobre la excepción. También lo propuso cuando quiso limitar la guerra partisana legítima a la variante "telúrica" o territorial que existía antes de la llegada de la guerrilla ideológica a escala mundial inaugurada por Lenin y Mao. Pero el teorizar la impropiedad/ubicuidad de la política –la posibilidad de que las agrupaciones amigo/enemigo aparezcan en cualquier momento y lugar– nos brinda herramientas conceptuales para deshacer los hilos del corsé estatal que quería tratar de colocar alrededor de lo político.

Haciendo un balance, las ventajas de la visión desterritorializada de lo político que nos ofrece Schmitt compensan las dificultades que pueda tener. También nos abre la posibilidad de vislumbrar algo que va más allá de un simple parecido de familia entre su pensamiento y el axioma posfundamento de la estructuralidad de la estructura política, incluso si él mismo no se atrevió a reconocer sus consecuencias más radicales e innovadoras sobre lo político.

Carl Schmitt y lo político inasible

Víctor Hugo Martínez González

Introducción

Lo político precede a lo estatal. Ahí la tesis que define El Concepto de lo Político de Carl Schmitt (1985). Con ella, Schmitt es un catalizador de "el retorno de lo político" que Mouffe (1999) propagara. A justificar esta idea, vía una recuperación del estado que lo político guardara antes de Schmitt, dedicamos la primera parte de este ensayo.

"Hubo realmente un tiempo en que era correcto identificar los conceptos de estatal y de político" (Schmitt). Schmitt, en verdad, nostalgia. Perdida la centralidad del Estado, qué es entonces lo político. La crónica del fallecimiento del Leviatán, y el criterio schmittiano amigo/enemigo, son las partes de un segundo acápite, que no termina sin ofrecer una valoración de la tesis en juego.

Que lo político preceda al Estado es de unas implicaciones tremendas. De ellas, siempre discriminando y editando lo que pudo ser más largo, daremos cuenta también en dos sentidos: reseñando (primero) algunos otros criterios contemporáneos sobre una afirmación que apuntala un déficit: la falta de un código apropiado para aludir y entender lo político actual (segundo). Finalmente, si se pudieran llamar conclusiones, apuntamos unas reflexiones provocadas por el provocador Schmitt.

Allende los precursores

Es casi un lugar común pero no ha perdido validez: la política nació en Grecia (Finley), y lo hizo casi artísticamente. Para Platón la política era la búsqueda del bien y la justicia. Aristóteles introduce ahí, donde para Platón todo es indivisibilidad, una "primera disyunción" entre ética y política (Carracedo): un hombre bueno no equivale a un buen ciudadano, afirmó el Estagirita. Es ese deslinde (reclamado después por Marsilio de Padua) el que marca la irrupción de la política moderna: para Maquiavelo éste es conquista y mantenimiento del poder.

Secularizada, la política en Hobbes) es un artificio para desterrar el miedo y conseguir la paz. Ahí la génesis del Leviatán, del que bien pronto el liberalismo desconfiara: para Locke la política equivale a un mal necesario, cuya justificación apenas si es la protección de los bienes individuales. En el liberalismo, asevera Salazar, "la política se limita jurídica y funcionalmente con el fin de ampliar el ámbito de la libertad privada". Ahí la provocación contra la que Schmitt responde, al igual que contra la reformulación marxiana (del postulado liberal) que concibió la política como un "mal transitorio" (Salazar).

Hasta aquí con este apartado, necesaria y salvajemente esquemático sobre el estado de lo político que tocó observar a Schmitt, y cuyo propósito ha sido destacar algo ya sugerido: el retorno de lo político que con Schmitt es acicateado.

El Estado político schmittiano

"El estado como modelo de la unidad política, como titular del más extraordinario de todos los monopolios, o sea del monopolio de la decisión política (...) está por ser destronado". Por eso, "la referencia al estado no basta ya para fundar un carácter distintivo específico de lo político" (Schmitt).

El sentido de lo citado es posible de entender a la luz de dos claves: la evaporación del "estado total" (que no conoce nada absolutamente "no político") que Schmitt lamenta; y la sustitución de ese otrora Leviatán por uno de corte liberal que, para el jurista alemán, significa el triunfo de una (inconveniente) dominación técnica.

El debilitamiento del Estado todopoderoso alude en el fondo a una dialéctica jurídica que, a fines del siglo XIX, después de la solución positivista del concepto de Estado (Graf von, 2001), culmina en Kelsen y su depósito de la soberanía en el orden jurídico. Criticado

Kelsen por Heller y Schmitt, es la posición de este último la que nos ocupa.

El desplazamiento del Leviatán omniabarcante por el Estado de derecho representa, para Schmitt, la pérdida de su poder soberano. Sin éste, denuncia aquél, "el estado se transforma simplemente en una asociación que compite con otras asociaciones". Ahí la necesidad, según este pensador, de volver a una definición mínima de Estado, cuya piedra angular no puede ser otra que el concepto de soberanía.

"La soberanía consiste en decidir la contienda, o sea, en determinar con carácter definitivo qué son el orden y la seguridad pública (pues) soberano es aquél que decide sobre el estado de excepción" (Schmitt, 1975:35-39). Caracterizado por un sistema de límites y controles, el Estado liberal retrasa la decisión que Schmitt apremia. El lugar de la decisión es para él la dictadura soberana (Schmitt), es decir, una autoridad central capacitada para "salvar" la unidad política nacional. "Llena de nostalgia conservadora" (Serrano, 1998), así resulta la propuesta schmittiana.

La (des)centralidad del Estado, con la que Schmitt no se reconcilia, le hace incompatible la equivalencia de lo político con lo "político-partidario". Lo político es para él otra cosa: ya no la otrora identificación con lo estatal, pero tampoco la neutralización y despolitización que él critica. ¿Qué es entonces lo político para Schmitt?

"Se puede llegar a una definición conceptual de lo político sólo mediante el descubrimiento y la fijación de las categorías específicamente políticas (...) la específica distinción política a la cual es posible referir las acciones y los motivos políticos es la diferenciación de 'amigo' (Freund) y 'enemigo' (Feind). Ella ofrece una definición conceptual, es decir, un criterio, no una definición exhaustiva o una explicación del contenido" (Schmitt). Esta distinción, acota Schmitt, indica el extremo grado de intensidad de una unión o de una separación. Ahí su valor, no normativo, sino meramente existencial: el enemigo, aspecto sobre el que Schmitt carga la balanza (Sartori, 1992), es simplemente el otro, el extranjero. El carácter público de esta otredad, y su grado de intensidad, son los fundamentos de esta distinción. Poder operar esta discriminación, y no la enemistad como tal, es la clave de lo político. Así lo clarifica Schmitt en su Teoría del Partisano (1985): "la sustancia de lo político no es la enemistad pura y simple sino la posibilidad de distinguir entre el amigo y el enemigo y el poder presuponer tanto al amigo como al enemigo".

Con lo hasta aquí dicho es ahora comprensible el rechazo schmittiano a la político-partidista. Lo político está referido a un enemigo público (en particular a un pueblo íntegro), a un "hostis" y no a un "inimicus". Lo político existe ahí donde el choque con el hostis hace latente la guerra, pero no ahí donde el inimicus representa odios privados. Lo político, así, deviene en un conflicto de alta intensidad. Su distinción es amigo/enemigo. Y, en última instancia, está determinado por la capacidad de reprimir el conflicto. Ahí la indigesta fórmula schmittiana que identifica lo político con la acción policíaca al seno de los Estados. Ahí también, según él, la posibilidad de la resurrección del Leviatán.

Algunas valoraciones

Schmitt posee un conocimiento brutal de teoría política. Ahí un primer reconocimiento necesario. Su distinción amigo/enemigo "no es incompatible con la que asocia al Estado con el monopolio de la fuerza" (Bobbio). Con él, la teoría política de la "confrontación" tiene un representante distinguido frente a la teoría de "composición" (Bovero, 1985), y lo mismo ocurre con el "decisionismo" (Graf von, 2001). La esencia de la política está, en efecto, en la decisión entre valores en conflicto. El conflicto, luego, es inseparable del mundo: todo intento por obviarlo o suprimirlo lo intensifica. Ahí, "en el reconocimiento de la dimensión potencialmente violenta de la política reside la condición para un acercamiento teóricamente realista a la misma" (Salazar, 1993). Esta, y otras bondades, son inherentes al planteamiento schmittiano, tan alejado de lo que Salazar llamara "el síndrome de Platón".

El propio Salazar apunta los bemoles de la tesis: los valores no pueden armonizarse para siempre, pero pueden compatibilizarse, esto es, el conflicto puede generar consenso siempre y cuando, como advirtiera Sartori (1992), "la política caliente" que propugna Schmitt no excluya a "la política serena". La presencia de los valores en los conflictos políticos, a un mismo tiempo, puede generar el riesgo de la escalación de la violencia, pero también el posible acuerdo que controle el conflicto y lo haga compatible con el orden social (Serrano, 1998). La política como conflicto, finalmente, es una interpretación, acaso certera, pero no una definición de su sustancia. Una decisión política acertada, quizá la más, puede consistir en evitar la intensificación y detonación bélica del conflicto (Arditi, 1995).

Hasta aquí, haciendo tabla rasa de otros asegunes a la tesis schmittiana, este apartado. Lo político precede a lo estatal. ¿Qué es lo político? ¿Conflicto sin tregua? A estas preguntas las provocadoras respuestas de Schmitt han conseguido traer de vuelta lo político a un primer plano. La secuela de esta discusión es una manera de observar las implicaciones de la tesis en juego.

Algunos debates que observar

Con Schmitt, y su pertinente búsqueda de lo político, un importante número de pensadores han emprendido esa misma empresa una vez que lo estatal ha dejado de ser el referente por antonomasia. Daremos aquí solamente una cuenta (apurada) de algunos de ellos.

Hannah Arendt es, desde luego, una interlocutora imprescindible. Como Schmitt, Arendt niega que exista un orden universal y necesario, pero a diferencia de él (Serrano, 1998) su tesis no es la del conflicto. Tras analizar el totalitarismo, busca en La Condición Humana un criterio normativo para justificar la condena de ese horror. Es a partir de su categoría de "acción" que la pregunta por la política obtiene respuesta: "la política es el hecho de la pluralidad de los hombres (...) su sentido es la libertad (...) surge entre los hombres y se establece como relación" (Arendt, 1997). Siendo su objetivo reconstruir los principios de la tradición republicana, y demostrar que ésta es compatible con la pluralidad, la esencia de la política estaría dada por el consenso que permite describir la dimensión política como un espacio de aparición. Así, en Arendt lo político se identifica con la esfera pública por ser ahí el lugar donde se juega el problema de la coordinación de las acciones y la definición de los fines colectivos. Reconocida por ella la contingencia y la pluralidad humanas, la política encarna las decisiones vinculantes en libertad (Serrano, 1998).

(Des)estatalizada, pero también ajena a una decisión suprema e irrevocable, la política gana con Arendt el espacio público. Ahí, al lado de críticos que subrayan su aristotelismo excesivo (Sternberger, 1992) o su falta de profundización en el tema democrático (Lefort, 1991), la política arendtiana despierta continuas adhesiones (Bauman, 2001). El propio Habermas, con su intento por encontrar una ética comunicativa y una "política deliberativa", refrenda la precedencia de lo político sobre lo estatal. Si lo político precede a lo estatal, y esto ha estimulado su identificación con lo simbólico (Lefort, 1991), con lo autónomo (Castoriadis, 2000) o incluso con lo radical (Laclau y Mouffe, 1987), ello, con su impronta democrática, es una herencia de Arendt; pero, en última instancia, en lo que al retorno del tema obedece, una cascada desatada por Schmitt.

Si lo político no se agota en lo estatal, esto, en todo caso, hace necesarias dos reflexiones: la (des)centralidad del Estado como máximo referente de lo político, y su actual focalización en el tema de la sociedad civil (Cohen y Arato, 2000). Junto a Lechner (1997) y su sugerente imagen de la erosión de los mapas que alguna vez hicieron inconfundible lo político, la conclusión de Vallespín (2000) apunta al mismo núcleo: no hay, ante la abundancia de interpretaciones sobre el (des)centramiento del Estado, un vocabulario uniforme para los actuales antagonismos. Lo político precede a lo estatal y los nuevos códigos están irrumpiendo, y a veces irritando.

Penúltimas notas

Lo hasta aquí apuntado puede extrapolarse para mirar la realidad

latinoamericana. Haremos esto en dos momentos: uno a partir de los paralelismos que el decisionismo schmittiano guardó con algunos regímenes de por acá, especialmente con las dictaduras conosureñas; y otro, justamente, a partir de la eventual irritación que mencionábamos arriba.

El aniquilamiento del otro recomendado por Schmitt, fue una práctica común en los autoritarismos que padeció América del Sur (O'Donnell, 1997). La política interna de acabar con la disidencia en nombre de una homogeneidad arbitraria, fue una constante en ese tipo de gobiernos caracterizados por un decisionismo salvaje. No hay mucho que decir al respecto. La intensificación del conflicto y la identificación del opositor como enemigo absoluto, fueron sello de esos regímenes.

La transición a la democracia, por otra parte, y aquí va una contradicción un tanto cínica pero interesante, parece haber traído bajo el brazo una suerte de (anti)decisionismo. No me atrevo a llevar este argumento fuera de México, pero sí a sostenerlo dentro del país. La política parece haberse convertido en el arte de tomar decisiones difíciles y arriesgadas, por cuanto de impopularidad traen consigo. Tomar ese riesgo y esas decisiones, finalmente, es una de las paradojas críticas de la democracia (Diamond, 1996). ¿Hay quién cargue con esa responsabilidad ahora en México? Entre el afortunado rechazo al decisionismo, pero el (des)afortunado temor de que el consenso no sea unánime, la respuesta luce negativa.

Así las cosas, aunque el Estado es un referente indispensable para el sistema político, la democratización en trance ha hecho que lo político trascienda lo estatal. El abordaje y revalorización de la dimensión política de la sociedad civil es una expresión de ello (Serrano, 1998). Su recurrida y ubicua invocación, al tiempo que es reflejo de una importante conquista democrática, no es, empero, garantía de que la sociedad civil pueda llenar el vacío dejado por los viejos mapas cognoscitivos y evaluativos de lo político. Ahí la irritación que puede ser efecto de una confianza desmedida: "habría que decir que al menos en muchos países de América Latina la sociedad civil sigue siendo sobre todo una buena idea, es decir, más una aspiración que una realidad" (Salazar, 1999:28).

Notas últimas

Para concluir como empezamos, digamos que lo político precede a lo estatal. La otrora identificación político-estatal fue posible en una época en la que el Estado era el punto más álgido de un orden al que la sociedad se plegaba. La actual complejidad de ésta acabó con eso. Cayó así un mito: "la omnipresencia del Estado no implica su omnipotencia" (Serrano, 1998). Ello ha provocado que lo político no pueda reducirse a lo estatal, aunque lo estatal continúe siendo el referente fundamental de lo político.

Revivir el Estado total es una tesis schmittiana fallida, que no obscurece, sin embargo, su mérito por volver a poner a lo político en el centro de las conceptualizaciones. A esa conceptualización habrá que entrarle a partir de la diferenciación moderna de los subsistemas sociales, por lo demás irreversible: no hay una dirección política de la sociedad propiamente dicha, la política es una de tantas instancias que contribuye al cambio social.

En Schmitt conflicto, y en Arendt consenso. Lo político se revela contradictorio. Determinar las posibilidades del tránsito de un enemigo absoluto a otro justo, en Schmitt; y localizar las condiciones que hagan posible el nivel normativo facilitador de pactos vinculantes, en Arendt, es buscar la (extraviada) especificidad de lo político. Del cruce de estas perspectivas es posible un acuerdo fundamental entre las identidades en juego. Pero conseguirlo precisa una lógica de la ambivalencia política, esto es, una concepción consciente a un mismo tiempo de sus inevitables dimensiones negativas y capacidades recompositivas. Al final, y en cualquier caso, no todo es político ni es deseable que lo sea. Pero cabe todavía esperar de lo político cosas justas o, por lo menos, no tan injustas.

Schmitt, Strauss y lo político
Sobre un diálogo entre ausentes

Martin Gonzalez

Profesor de filosofía y ciencias políticas en la Universidad Ludwig-Maximilians de Munich y del Boston College, Heinrich Meier ha centrado su producción académica en las figuras de Jean-Jacques Rousseau, Carl Schmitt y Leo Strauss. La edición en castellano de dos de sus textos fundamentales, *Leo Strauss y el problema teológico-político* (Buenos Aires: Katz editores, 2006) y el texto que hoy nos ocupa, *Carl Schmitt, Leo Strauss y El concepto de lo político. Sobre un diálogo entre ausentes,* constituyen una excelente oportunidad para acercarnos a la figura de estos dos intelectuales, esenciales para el pensamiento político contemporáneo, a quienes el título hace referencia.

Para Meier, *El concepto de lo político* no es solamente el texto más importante de Carl Schmitt por constituir uno de sus aportes más interesantes al pensamiento filosófico y político, sino también por el hecho de que es el único texto que el autor presentó en tres versiones distintas, y en cada una existieron importantes cambios conceptuales y aclaraciones de contenido. Estas adaptaciones y revisiones estarían motivadas por el diálogo mantenido entre Schmitt y Strauss, y aunque Schmitt nunca esbozó ninguna respuesta pública, las consideraciones de Strauss en torno a la crítica schmittiana del liberalismo constituyeron el telón de fondo de un diálogo signado por un elocuente silencio, pero que sin lugar a dudas ha sido fundamental para comprender estos virajes en las diversas ediciones del texto seminal de Schmitt.

Tal como decíamos, el interés principal de Leo Strauss radica en la crítica al liberalismo realizada por Schmitt, quien define el criterio específico de lo político como la oposición entre amigo y enemigo, autónoma del resto de las oposiciones fundamentales del pensamiento liberal: entre el bien y el mal, lo bello y lo feo, lo útil y lo dañino, etcétera. Así, lo político es lo decisivo y no un dominio entre otros, ya que es el único dominio total en el sentido de que "todo asunto puede ser potencialmente político y, en consecuencia, puede ser afectado por la decisión política; y, en segundo lugar, porque la participación política abarca al hombre en forma total y existencial. La política es el destino". En los primeros dos apartados del libro, Meier analiza precisamente esta concepción de la política propia de Schmitt, haciendo hincapié, como veremos a continuación, en las modificaciones que el autor realiza entre cada edición.

En lo que Schmitt consideraba una era de despolitización y neutralización del conflicto, la política aparecía como una retórica de defensa del conflicto, encauzado en la figura de "los pueblos", verdaderos sujetos de la política. Sin embargo, es en este punto donde Meier esclarece un elemento fundamental en el argumento schmittiano. Mientras que en la edición de 1927 de *El concepto de lo político* la crítica al liberalismo está centrada casi exclusivamente en el ámbito de la política exterior y en la necesidad de superar las categorías políticas liberales, cinco años después ya tenemos a un poderoso adversario para el liberalismo: el Estado totalitario, que considera que -por lo menos potencialmente- todos los ámbitos de la vida humana son políticos. En este contexto, Schmitt pasa a la ofensiva, deja de reclamar un "dominio propio" de la política apunta ahora al todo. Lo político, para Schmitt, estará ahora determinado por el grado de intensidad, extremos de una asociación o disociación. Así, cualquier dominio es plausible de volverse político, pues alberga potencialmente la posibilidad de generar un reagrupamiento en amigos y enemigos. La clave de este viraje teórico reside, para Meier, en la necesidad de incorporar la cuestión de la guerra civil y la revolución, ampliando el campo de batalla de lo político hacia todas las esferas del comportamiento humano que, potencialmente, puedan devenir en un conflicto entre "otros".

El tercer apartado del texto está dedicado a la figura de Thomas Hobbes y su relación con el dispositivo teórico schmittiano. En su "Comentario sobre *El concepto de lo político de Carl Schmitt"*, Strauss señalaba que Schmitt retoma del concepto hobbesiano el estado de naturaleza, ya que al definirlo esencialmente como un *status belli,* implicaría en la interpretación straussiana de Schmitt, que el estado de naturaleza sería el verdadero estado político del hombre, signado no por la lucha en sí misma, sino por una sobredeterminación de cada acción por esa posibilidad real de enfrentamiento. A partir de analizar los cambios en las referencias a Hobbes aparecidas en las tres ediciones de *El concepto de lo político,* Meier concluye que "difícilmente pueda afirmarse que Schmitt esté respondiendo a los argumentos de Strauss. En este caso, es manifiesto que pura y simplemente se apropia de ellos".

En los dos apartados siguientes Meier comienza a desarrollar el punto fuerte de su argumento: la teología política de Carl Schmitt. Así, para el autor, el argumento que subyace a este diálogo radica en el posicionamiento teórico de cada autor, ya que mientras que Schmitt escribe desde una postura teológica, Strauss lo hace desde la filosofía. La clave reside entonces en que ambos autores consideran que lo político obtiene su existencia concreta a partir del rechazo de la figura del *bourgeois,* pilar del proceso de despolitización y neutralización que vivía Europa, y de la necesidad de oponerse a este modo de vida desde una perspectiva centrada en la moral. Sin embargo, el fundamento de esta objeción -el hecho de recuperar la dimensión antagónica de lo político a partir de la seriedad de lo justo y lo injusto- reside en dos enfoques distintos de la política. Mientras que para Strauss es una cuestión que debe ser *planteada por el hombre,* Schmitt considera que es una cuestión de fe, *planteada al hombre;* es función de la inevitabilidad de obedecer a Dios o a Satanás. Llama la atención, concluye Meier, que ambos autores converjan en el análisis de un mismo fenómeno y en el rescate de un mismo horizonte de conflictividad como eje de la política, demostrando una clara correlación metodológica entre los presupuestos intelectuales teológicos y los presupuestos políticos en cada autor.

Finalmente, en los últimos dos apartados el autor se centra en un interrogante: ¿por qué Schmitt intentó ocultar el fundamento teológico de su pensamiento político? Meier encuentra dos elementos claves. En primer lugar, Schmitt considera que el liberalismo pretende diluir en discusiones las verdades metafísicas, por lo que, al criticar el fundamento "metafísico" del pensamiento liberal, Schmitt pretendería no exponer el carácter de su propio pensamiento. En segundo lugar, el motivo teológico está íntimamente ligado al político, partiendo del hecho mismo de que el centro del pensamiento schmittiano sea la fe en la fuerza y la autoridad plena de la revelación, por lo que lo político pasa a ser el destino, siendo su carácter irrefutablemente histórico la cuestión del poder objetivo del enemigo, instrumento de la providencia.

En resumen, Meier considera que la teología política de Schmitt se consolida tanto como arma y como estrategia frente al liberalismo, al considerar que la antirreligión del economicismo es, en verdad, una religión, porque propone un significado religioso y moral para entender la vida del hombre. Aquí radica la principal diferencia con Strauss, ya que para este último la importancia de lo político no se relaciona con la cuestión del enemigo o la hostilidad, sino que parte de reivindicar la acción política al servicio de la filosofía, una política de la filosofía.

Tal como dijimos anteriormente, esta edición del texto original de Meier posee dos textos más de su autoría. El primero, "El filósofo como enemigo. Sobre *Glossarium,* de Carl Schmitt", fue publicado en 1991 en un semanario de noticias alemán, al mismo tiempo en que se editaba *Glossarium* de Carl Schmitt, una recopilación de sus obras escritas entre 1947 y 1951 y uno de sus trabajos más personales. En este breve artículo, Meier explora la relación de Schmitt con el nazismo, haciendo hincapié en la necesidad de superar la visión que lo considera en un mero "jurista del Tercer Reich", para reivindicar su obra como

teólogo político. El segundo artículo, “Epílogo. Una política teológica o filosófica de la amistad”, se centra en la repercusión que tuvo este “giro teológico”, retomando los lineamientos de análisis ya comentados y analizando además *Políticas de la amistad,* de Jacques Derrida. Además, esta edición incluye el texto de Strauss con el que precisamente Schmitt “dialoga”, el “Comentario sobre *El concepto de lo político* de Carl Schmitt”, lo que constituye un adicional más que interesante, ya que le permite al lector sacar sus propias conclusiones sobre el análisis realizado por Meier.

Concluyendo, el análisis de Meier constituye un enfoque novedoso tanto sobre la relación existente entre Carl Schmitt y Leo Strauss, como en la forma de encarar el estudio del pensamiento político de ambos autores. De todas maneras, es importante señalar que muchas de las afirmaciones de Meier, especialmente las relacionadas con la creencia de Schmitt en una fe en la salvación divina, no parecen verse reflejadas, por lo menos de manera clara y completa, en los ejemplos tomados por Meier para explicar su idea. De hecho, el mismo Schmitt nunca explicó sobre el origen y sentido de uno de sus textos fundamentales, *Teología Política* (1922). De todas maneras, y con un panorama editorial iberoamericano de gran escasez con respecto a publicaciones sobre el pensamiento político schmittiano, el análisis de Meier constituye un aporte fundamental a la difusión de este tipo de obras.

Weber: La política y los políticos

Iván Garzón-Vallejo

*C*omentando la obra de Leo Strauss, Esquirol señala que "el retorno a los clásicos busca por lo menos dos cosas: el replanteamiento de los grandes problemas y la lección de sus penetrantes respuestas". Esta aseveración puede aplicarse con toda justicia a la obra de Max Weber, el clásico sociólogo alemán que en 1919 —hacia el final de su vida—, atendiendo el pedido de un grupo de estudiantes universitarios de Munich, pronunció la célebre conferencia "La política como profesión". Allí aborda básicamente tres problemas: el primero, la cuestión acerca de qué es la política; el segundo, la pregunta por las cualidades del político; y el tercero, las relaciones entre ética y política. Se trata de tres asuntos antiguos y siempre vigentes, pues apuntan al corazón del quehacer político. Por ello resultan siempre novedosos.

El libro del profesor Luis R. Oro Tapia (*Max Weber: La política y los políticos. Una lectura desde la periferia*) constituye una reflexión y una interpretación de la forma como WEBER responde a estas tres preguntas. Lo hace además, poniendo esta cuestión en relación con la concepción de la política de Carl Schmitt ("Max Weber y Carl Schmitt: afinidades y discrepancias", a mi modo de ver, el mejor trabajo de los cuatro), con el soneto 102 de William Shakespeare ("Invocación de Max Weber al soneto 102 de Shakespeare"), y presentando la reseña de la conferencia weberiana según la traducción de Joaquín Abellán, publicada por Biblioteca Nueva. El libro es resultado de la compilación de cuatro trabajos independientes sobre el autor alemán, que bien puede servir como introducción a los estudiantes universitarios de Ciencia Política, Derecho, Sociología o Filosofía, y que a los interesados en la reflexión teórica

sobre la política les suscitará inquietantes preguntas.

La política como poder o la ética del desencanto

Quizás uno de los mayores méritos del sociólogo alemán consiste en presentar descarnadamente el problema del poder. Se trata, en este sentido, de una suerte de "Maquiavelo del siglo XX". Con esta honestidad, o mejor, con este realismo, Weber considera que "la política es una contienda por el poder". Ciertamente, como explica Oro Tapia, limitada por las normas de legitimidad imperantes en una sociedad, y por ciertas inhibiciones que radican en la mente de cada individuo. Es decir, si bien la política constituye un "pacto con el diablo", ésta debe ser racionalizada o regulada por la ética de la convicción y la ética de la responsabilidad. Asimismo, la política, que para Weber es un asunto básicamente estatal, está enmarcada en una institución que goza de legitimidad y racionalización.



La presentación del pensamiento político weberiano por parte de Luis R. Oro Tapia, es impecable, lúcida y muy sugerente, además de contar con toda la pertinencia, pues vivimos en una época en la que la judicialización de la política y el humanitarismo bien pensante amenazan con desdibujar la lógica propia de la dialéctica política. Una época en que, como consecuencia de la hegemonía del discurso de los derechos humanos, y por cuenta del activismo de grupos minoritarios, las democracias van convirtiéndose en validadoras de deseos individuales que minan la legitimidad de un marco institucional que otorgue certeza a todos. Dicho en otros términos: asistimos al fenómeno de la domesticación del poder por parte del Derecho. Entretanto, el político deviene en un demagogo siempre a la espera de las decisiones de los jueces. Por ello, entre otras cosas, la lectura de Weber es un antídoto contra la actual despolitización.

Ahora bien, en Max Weber: la política y los políticos. Una lectura desde la periferia, se echa de menos una propuesta crítica del autor acerca de la concepción weberiana de la política, principalmente en dos aspectos que, a mi modo de ver, la reclaman. El primero consiste en el nihilismo subyacente al desarrollo teórico weberiano, y ejemplificado en su sentencia "Dios ha muerto, cada cual elige su dios, que tal vez será un demonio". Esta crítica, que ya había sido formulada por Leo Strauss, es explicada por Raymond Aron como una consecuencia de su metodología reacia a considerar como científica la introducción por parte del teórico social de juicios de valor en sus pesquisas. La concepción de Weber carece de una teleología de la acción política, de un fin por el que deba propender aquel Estado que monopoliza el uso legítimo de la violencia.

El segundo elemento de crítica versa sobre la insuficiencia de la racionalización del poder dejando de lado el componente ético o moral de la praxis política. Es decir, uno de los aspectos centrales de la concepción weberiana de la política es la consideración de que esta actividad se despliega en un mundo desencantando, en el que los dioses se han multiplicado, mientras que el influjo en la vida social del Dios cristiano se ha ido desvaneciendo paulatinamente. Por consiguiente, la política ha sido concebida como una actividad inmanente, desprovista de valores inspiradores, más allá de la pasión, la responsabilidad y el sentido de la distancia que Weber pone como orientadores), y que Oro Tapia explica con claridad. No obstante, la mera razón como limitante del poder es

frágil: lo demuestran fehaciente y dramáticamente las ideologías totalitarias del siglo XX, cuyos efectos no alcanzó a presenciar quien es considerado uno de los fundadores de la sociología moderna. El problema de esta concepción es que, si su forma de racionalización propuesta resulta insuficiente, como lo es en efecto, la política se convierte en mera cratología, es decir, mera lucha descarnada y maquiavélica por el poder.

Si a esto se añade que el sociólogo germano niega la ligazón de la política con la ética por considerar a la cristiana como "ética absoluta", es decir, una ética de las convicciones que oscila entre la disyuntiva del "todo o nada"), las cosas se complican más. Pero además, esta definición de la ética cristiana, o clásica sin más, no deja de ser una simplificación caricaturizada. Así las cosas, Weber considera inaplicable la ética cristiana o clásica al campo político porque no ve en ella lo que hay de moderación y justo medio. Pero sobre todo, omite el papel que en la misma le cabe a la prudencia, virtud rectora de la praxis política.

De allí que su figura del pacto con el diablo no deja de ser una lección desencantada de la política. Sin embargo, aquel que descubre en la política una vocación y una profesión digna de seguir, no puede resignarse ante dicho desencanto. Salvo que quiera convertirse en un nuevo Mefistófeles. Aquél, por el contrario, sabe que tiene que trabajar incansablemente por negarse a hacer dicho pacto, y aferrarse, como el náufrago a su tronco, a aquellos aspectos que, como en todas las actividades humanas, hacen patente su nobleza y magnanimidad, so pena de perder en ello hasta su propia alma.